BIBLIOTECA

SCELTA

DI OPERE ITALIANE

ANTICHE E MODERNE

vol. 509

PASQUALE GALLUPPI

FILOSOFIA DELLA VOLONTÀ

VOLUME PRIMO

FILOSOFIA
DELLA VOLONTÀ

DEL BARONE

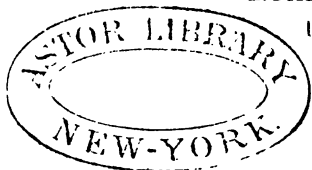
PASQUALE GALLUPPI

DA TROPEA

PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA R. UNIVERSITÀ DI NAPOLI,
SOCIO CORRISPONDENTE DEL R. ISTITUTO DI FRANCIA,
E CAV. DEL REAL ORDINE FRANCESE DELLA LEGIONE D'ONORE

PRIMA EDIZIONE MILANESE

VOLUME PRIMO

MILANO
DALLA TIPOGRAFIA DI GIO. SILVESTRI
M. DCCC. XLVI.

A SUA ECCELLENZA

IL SIGNOR

D. GIUSEPPE CEVA GRIMALDI*

MARCHESE DI PIETRACATELLA, CONSIGLIERE MINISTRO DI STATO PRESIDENTE DELLA CONSULTA GENERALE DEL REGNO, CAVALIERE DEL REAL ORDINE DI S. GENNARO, GRAN CANCELLIERE DI QUELLO DI S. FERDINANDO, GRAN CROCE DEL REAL ORDINE DI FRANCESCO PRIMO, PRESIDENTE ONORARIO PERPETUO DELLA REAL ACCADEMIA PONTANIANA, DELLA COLONIA ATERNINA DE' VELATI DI AQUILA, SOCIO DELLA REALE ACCADEMIA DI SCIENZE, ARCHEOLOGIA E BELLE ARTI.

ECCELLENZA,

Non è l'adulazione ciò che mi ha determinato a dedicare a V. E. questo mio filosofico lavoro, ma uno de' più sacri doveri, che sono scritti nel cuore degli uomini, il dovere per lo appunto della gratitudine. V. E. si è degnata di prendere in considerazione le mie opere filosofiche, e di farle conoscere al magnanimo Re, sotto il cui felice governo abbiamo la sorte di vivere.

* Dedica premessa all'edizione di Napoli, in quattro volumi.

V. E. ha creduto di proteggere la filosofia, proponendomi per occuparne la Cattedra in questa Regia Università degli Studj. Se la gloria de' Grandi è il proteggere, e dare incoraggiamento agli uomini che battono l'alpestre cammino delle scienze, il dovere di questi è di esser grati a' loro magnanimi benefattori col render noto, almeno a tutt' i secoli, il benefizio ricevuto. Indotto certamente da quel generoso sentimento, con cui le opere da me date alla luce sono state accolte dalla dotta Europa; il primo fra i Grandi, che gettò su di me uno sguardo efficace di protezione fu l' E. V.: io consegno questo atto di virtù in un' opera, che ha per oggetto di trattar della vera virtù. — Io prego V. E. di gradire questa manifestazione del mio cuore, ed i sentimenti del mio profondo rispetto.

Di V. E.

Napoli, 30 aprile, 1832

Dev. Obl. servo vero,
PASQUALE GALLUPPI

PREFAZIONE

DELL' AUTORE

Lo spirito umano è una sostanza pensante. Le modificazioni che osserviamo in esso si chiamano generalmente pensieri. *Alcune di queste modificazioni sono mere percezioni o conoscenze: altre sono* desiderj e voleri. *Riguardato lo spirito come una sostanza che percepisce, e che conosce, si dice* intelletto, intendimento, intelligenza. *Riguardato questo stesso spirito come una sostanza che desidera, e che vuole, si chiama* volontà. *Queste due facoltà chiamate* intelletto e volontà, *non sono dunque, che lo spirito stesso riguardato relativamente alle sue diverse modificazioni. Il* desiderio *e la* volontà *si chiamano ancora* cuore; *quindi si dice che uno scrittore parla al cuore quando il suo linguaggio desta desiderj e muove la volontà.*

*Nel mio Saggio filosofico su la Critica della Conoscenza *, ho esaminato il pensiere umano relativa-*

* Quest' Opera in sei volumi verrà da me compresa in questa *Biblioteca Scelta*, e lavorata sulla seconda edizione, migliorata ed accresciuta dall'Autore. *Gio. Silvestri*

mente alle sue conoscenze; il che vale quanto dire, che ho fatto l'analisi dell' intelletto. In quest'opera, a cui do il titolo di Filosofia della Volontà, *esamino il pensiere umano riguardo a' suoi voleri. Questi, se sono indeliberati, e modificazioni passive, si chiamano* desiderj; *se sono azioni, si chiamano particolarmente* voleri o atti della volontà.

Io ho dato, nel quinto volume del mio Corso elementare di Filosofia, gli Elementi della Filosofia della Volontà. Qui mi propongo di dare un'opera estesa su di quest'oggetto, col metodo stesso, con cui ho scritto la citata opera del Saggio filosofico della Conoscenza. Le materie saranno discusse ed esaminate, nel conflitto delle varie opinioni de' filosofi. Questa polemica mi sembra essere il miglior mezzo di farci avere una dottrina esatta.*

* Oltre degli *Elementi di Filosofia*, già da me stampati nei vol. 307, 308 e 309 di questa *Biblioteca Scelta*, l'Autore ha pubblicato le *Lezioni di Logica e di Metafisica*, che fanno seguito ai detti *Elementi*, e sono altri sei volumi i quali verranno riprodotti nella mia *Biblioteca* per dare così ai miei signori Avventori tutte le Opere di un tanto celebre Filosofo Europeo. *Gio. Silvestri.*

FILOSOFIA
DELLA VOLONTÀ

PARTE PRIMA

CAPITOLO PRIMO

Dell'Uomo considerato come un agente fisico, e come un agente morale.

§ 1. L'uomo è certamente un *agente fisico* della natura. Egli è ancora un *agente morale*. Con queste due proposizioni io intendo dire, che, nelle operazioni volontarie, l' uomo si dee riguardare sotto due principj delle sue operazioni, uno de' quali è la propria felicità, l'altro il proprio dovere. Considerato l' uomo come disposto o mosso ad operare pel fine della propria felicità, io lo chiamo *agente fisico della natura*. Considerato l'uomo stesso come disposto o mosso ad operare dal principio del proprio dovere, io lo chiamo *agente morale*. Per denotare con un solo nome i due principj enunciati io mi servo del vocabolo *bene*. Io perciò intendo per *bene* l'adempimento del dovere, ed il conseguimento della felicità. L' uomo dunque, considerato come agente volontario, è disposto o mosso ad operare dal bene.

Egli è certo che nel corpo umano si osservano due specie di moti: una è quella de' *moti meccanici*, che

non dipendono immediatamente e positivamente dalla volontà, come sono tutti i moti necessarj alla vita, e quelli che sono anche comuni a' corpi inorganici, come il peso; l'altra specie è quella de' *moti volontarj*, i quali si pongono dalla volontà, in seguito de' voleri dell' anima, e si tolgono dalla stessa volontà. Riguardo a' moti meccanici l'Uomo non è mica un agente. Un agente è un principio primo di alcuni effetti. L'Uomo non è dunque un agente se non in quanto si considera come dotato dall' Autore Supremo della natura di volontà.

Io intendo per *operazioni dell' Uomo* tutti gli effetti volontarj, che questo agente produce; intendo poi per *operazioni fisiche* tutti gli effetti volontarj che egli produce come un agente fisico; e per *operazioni morali* tutti gli effetti volontarj che egli produce come un agente morale.

Noi non abbiamo altro mezzo di conoscere la volontà, se non che quello di esaminare le operazioni dell' Uomo, tanto fisiche, che morali. Io chiamo dunque *filosofia della volontà* quella scienza che fa conoscer l' uomo considerato come un agente. Io divido, in conseguenza, la filosofia della volontà in quattro parti: nella prima esamino l' uomo considerato generalmente come un agente; nella seconda l' esamino sotto l'aspetto di *agente morale;* nella terza sotto l'aspetto di *agente fisico;* e nella quarta finalmente l'esamino riguardo alla sua esistenza in uno stato futuro, dopo il fenomeno della morte; e ciò in conseguenza della sua virtù e de' suoi vizj. Alla filosofia della volontà si dà anche il nome di *filosofia pratica.*

§ 2. Gli oggetti reali sono o naturali o fattizj. Un animale è un oggetto reale naturale; una casa è un oggetto reale fattizio. I primi sono formati dalla na-

tura, o dal Creatore stesso dell' universo; i secondi sono un prodotto delle operazioni dell'uomo. Mirate quella nave magnifica, che domina sul vasto Oceano, ne fende le onde, e trasporta in un altro mondo lontano i tesori di quello da cui parte: essa è un oggetto reale formato dall' uomo, che prima di formarla l'aveva concepito nel pensiero. Osservate quei palagi, quei monumenti che vi colpiscono di ammirazione, e che vi destano il piacere del bello: essi sono stati creati dall' uomo : la cieca materia non gli avrebbe formati: queste opere annunziano visibilmente una intelligenza formatrice, e rendono la più luminosa testimonianza dell' impero che l' uomo esercita su la natura. L'impero, che l' uomo esercita su la natura, consiste in parte nella produzione di questi oggetti reali fattizj, ed in parte ancora nelle modificazioni, che egli produce negli oggetti naturali. L' uomo modifica notabilmente tanto il regno animale, che il regno vegetabile ed il regno minerale. Egli s' impadronisce degli animali domestici, aumenta o diminuisce a suo piacere la loro moltiplicazione. Con la scelta degl' individui destinati alla propagazione, è cagione delle varietà che ci fanno distinguere nuove razze. Colla medesima scelta nelle specie vicine crea de' muli. Egli associa gli animali a' suoi travagli, e gli fa servire all' adempimento de' suoi fini. Il bue ara la terra, ed ubbidendo al comando dell'uomo trasporta delle grandi masse ne' luoghi disegnati dall' uomo. Il cavallo è impiegato ad una moltitudine di usi, ed anche in guerra si appresta a secondare il furore del suo signore. Il cane fa uso del suo acuto odorato per far che il suo padrone uccida gli animali selvaggi. Finalmente l'uomo dispone di tutto il corpo degli animali, della loro vita, e della loro morte, ora cibandosi della loro carne e del loro latte, ed ora coprendosi della loro pelle e della loro lana.

L'agricoltura, e l'arte di fare delle amene ville e de' deliziosi giardini, attestano l'impero dell'uomo sul regno vegetabile. L'uomo distrugge, ove gli piace, le piante inutili e pericolose, e sostituisce in loro luogo le piante più utili, e più gradevoli al suo nutrimento, o al nutrimento degli animali compagni dei suoi lavori. Coll'innesto forma delle spezie più atte a' suoi fini delle naturali. La terra, senza l'opera dell'uomo, presenterebbe dappertutto un aspetto tetro e spaventevole. Che cosa presenta essa mai la terra, io diceva ne' miei Elementi di Psicologia (1), abbandonata a sè stessa, priva dell'opera dell'uomo, se non che un aspetto tetro e spaventevole? Montagne e pianure, oppresse da folte boscaglie, oscure ed impenetrabili, abitate da animali carnivori e feroci, da insetti e rettili velenosi e micidiali. Osservate poi la terra medesima in quelle stesse contrade, sotto l'azione dell'essere ragionevole ed attivo, vedrete delle deliziose campagne, degli alberi collocati ad una giusta distanza fra di essi, adorni di un'amena verdura, carchi di frutti, che co' loro variati colori producono su gli occhi un energico incantesimo, con le loro grate esalazioni allettano l'odorato, e co' loro soavi sapori spandono sul senso del gusto de' nuovi piaceri. Vedrete delle vasche, nelle cui limpide cristalline acque guizzano de' vivi pesci; osserverete de' ridenti ruscelli, che, inaffiando gli alberi e le piante, vi mantengono la vegetazione e la vita. Scorgerete degli ameni viali, che vi presentano una superficie ben levigata, una figura rettangolare, co' lati adorni di ombrosi alberi: gli vedrete intersecati nelle giuste distanze da altri

---

(1) Vedi i volumi 307, 308 e 309 di questa *Biblioteca Scelta*. *L'edit. G. Silvestri*.

viali consimili, e sarete colpiti dall'aspetto di magnifiche fontane, situate negli angoli di questi ameni viali. Tale è lo spettacolo che vi presenta una villa deliziosa. Ma questa villa non è mica un prodotto cieco della natura: essa è l'opera dell'uomo, il quale ha combinato i materiali della natura per produrre lo spettacolo che vi ho descritto. Una tale opera ha avuto la sua nascita nel pensiero dell'uomo, e questo pensiero, imperando sul corpo umano, l'ha effettuata al di fuori. Essa è un prodotto della sintesi immaginativa, la quale combinando insieme le percezioni, che l'analisi aveva divise dal gruppo delle impressioni sensibili, ha formato il quadro ideale di questa villa, che la mano dell'uomo ha effettuato.

L'impero dell'uomo sul regno minerale non lascia di essere ancora esteso. Egli chiama dalle viscere della terra i metalli, li lavora, e gli destina al suo utile, ed a' suoi piaceri. Egli rende l'argento e l'oro i rappresentanti di tutti i prodotti della natura e dell'industria, e così le nazioni le più lontane son legate con un universale commercio, col quale soddisfano vicendevolmente i loro bisogni, e si procurano de'vivi piaceri.

§ 3. Questo impero, che l'uomo esercita su la natura, non è mica un risultamento della sua forza, ma della sua intelligenza. L'uomo col vigore delle sue braccia non potrebbe senza soccorso superare la resistenza della materia; e vi son degli animali, che lo superano nella forza, nel coraggio e nella destrezza. L'intelligenza dunque è il mezzo che dà all'uomo l'impero che egli esercita su la natura. L'uomo conosce la subordinazione de'mezzi a'suoi fini, e con questa conoscenza fa uso della sua forza, e fa che gli altri oggetti fisici concorrano all'adempimento de' suoi fini. « Per le sue facoltà, e pel loro numero, l'uomo

« acquistossi la preponderanza sulla terra; divenne il
« dominatore de' continenti, e de' mari; seppe am-
« mansare o soggiogare le razze più terribili, appar-
« tenendo a lui solo il diritto di vincere e di regnare:
« essendone degno pel suo genio, e padrone per le sue
« facoltà, quali animali potevano disputargli il trono?
« Ei non istabilì solo i suoi diritti colla violenza, ma
« col merito, e colle sue doti; imperciocchè se l'im-
« pero avesse dovuto appartenere alla sola forza, il
« leone e la tigre combattuto avrebbero per lo scettro
« del mondo, la balena ed il pesce cane si avrebbero
« disputato il dominio dell'Oceano. Ma ognuno rico-
« nosce la superiorità dell'uomo; e quella mano che
« immaginò la polvere di archibugio, che acumina il
« ferro, ed in alto fa saltare le roccie, seppe ancora
« assoggettare la tigre, sottomettere l'elefante, lan-
« ciare il rampone per prendere gli enormi balenotti:
« la palla di archibugio vince l'orgoglio dell'aquila
« in seno dell'aria, i mostri dell'Oceano fuggono la
« presenza dell'uomo, o tremano alla sua voce. Un
« animale di cinque piedi dà leggi alle possentissime
« balene, fa genuflettere l'elefante a' suoi piedi, e la
« sua superiorità è tale sopra gli animali, che è loro
« più utile l'essere dimenticati come gl'insetti, di
« quello che il resistervi come il leone ed il rinoce-
« ronte. » (1).

L'uomo dunque esercita, per la sua intelligenza, un impero su la natura, facendola servire, per quanto gli è possibile, a' suoi fini.

§ 4. Ma quali sono questi fini dell'uomo? La risposta è facile: *L'uomo opera per produrre in sè*

(1) Wirey, Storia naturale dell'uomo, art. 3.

il piacere, e per allontanare da sè il dolore. L'acquisto dunque del piacere, e la privazione del dolore sono i fini pe' quali l'uomo esercita il suo impero su la natura. La felicità consistendo ne' piaceri, quali che sieno, di cui l'anima è affetta, e nella privazione de' dolori; perciò il fine ultimo dell'uomo, considerato come un agente fisico della natura, è la propria felicità.

Noi possiamo volere una cosa perchè ne vogliamo un'altra; allora questa seconda sarà il *fine* delle nostre operazioni, e la prima ne sarà il *mezzo*. Sono in Palermo, e voglio essere in Napoli: per essere in questa seconda città è necessario che io faccia un viaggio: voglio dunque questo viaggio, perchè voglio essere in Napoli; il viaggio, per conseguenza, si vuole come mezzo, ma l'essere in Napoli si vuole come fine. Da ciò si vede che vi possono essere mezzi di mezzi. Quando una cosa si vuole per un'altra, la prima si chiama *mezzo*, la seconda *fine*; ma questa seconda può ancora volersi per una terza; essa sarà perciò mezzo e la terza fine. Un mezzo può dunque esser fine relativamente ad una cosa, e mezzo relativamente ad un'altra: per andare in Napoli per mare ho bisogno di una barca: il noleggio di questa è da me voluto pel viaggio; mentre il viaggio è voluto per la mia presenza in Napoli: questo noleggio relativamente al viaggio è un mezzo; il viaggio relativamente al noleggio è fine; ma relativamente alla mia presenza in Napoli è mezzo.

In questa catena di mezzi e di fini bisogna che vi sia un termine, in cui la volontà, per dir così, si riposa, e che è voluto per sè stesso non per un altro. Un tal fine chiamasi da' moralisti *fine ultimo*. Con ciò s'intende chiaramente questa proposizione: *la felicità è il fine ultimo dell'uomo.* L'uomo, conside-

rato come un agente, che opera pel conseguimento della propria felicità, io lo chiamo un agente fisico della natura.

L' intelligenza mostra all' uomo i mezzi che alla felicità lo conducono, e nell' uso di questi mezzi consiste l' impero che l' uomo esercita su la natura. Quanto è più estesa la cognizione di questi mezzi, e quanto più l' uomo ha di facilità per praticarli, tanto è maggiore l' impero che egli può esercitar su la natura; ed in conseguenza tanto è più grande il potere che egli ha per esser felice.

La conoscenza di questi mezzi costituisce ciò che chiamasi *Teorica;* la facilità di metterli in esecuzione forma ciò che chiamasi *Pratica.* Una serie di conoscenze connesse insieme, destinata a darci la conoscenza distinta di un oggetto quale che siasi, chiamasi *scienza.* La facilità di praticare certi mezzi per ottenere un dato fine, appellasi *arte.* Da ciò seguono due verità: 1.° che le scienze e le arti hanno fra di esse una scambievole relazione; 2.° che esse servono alla felicità dell' uomo. Queste verità riceveranno un ampio sviluppamento in appresso.

§ 5. Ma l' uomo non è solamente un agente fisico; egli è ancora un *agente morale.* In molti casi egli sente la necessità di non seguire il suo personale interesse, ma di operare pel bene degli altri uomini. Egli sente, che la sua ragione, in quanto è un principio di azione in lui, e che, perciò appellasi *Ragion pratica*, gli dice interiormente: *Tu devi fare ciò*, o, *Tu devi astenerti di fare la tal cosa.* Il dovere, che in tali casi manifesta a lui la ragion pratica, è un principio di azione; e l' uomo, in quanto si riguarda come sottoposto al dovere, si dice un *agente morale.* Si vuole, che una delle massime di Carneade era la

seguente: Se si sapesse in segreto, che un nemico, o un' altra persona, la cui morte sarebbe favorevole al nostro interesse, verrebbe a sedersi su di un' erba, sotto la quale vi sarebbe nascosto un aspide, bisognerebbe avvertirla, anche nel caso, in cui non potremmo esser ripresi di aver osservato il silenzio in tale occasione. Tralasciando di esaminare, se questa massima sia realmente di Carneade, a cui Cicerone l' attribuisce, è certo che essa è una massima vera, e che dimostra esser l' uomo un agente morale. Questà verità sarà più ampiamente stabilita in appresso.

Il principio dell' interesse o della propria felicità, nell' uomo, considerato come agente morale, è subordinato a quello del dovere; poichè il principio del dovere è assoluto, ed annunzia una necessità; laddove quello della propria felicità è condizionale, e permissivo. Noi possiamo, secondo il principio del dovere, cercare la nostra felicità, qualora questa ricerca, nei casi particolari, non si oppone al dovere, che è quanto dire, qualora in questa ricerca non si offendono i diritti degli altri, nè quelli di Dio.

Nell' ordine del tempo il principio della felicità ha il primo luogo; poichè i fanciulli incominciano ad operare mossi da questo solo principio: poi si manifesta in loro il principio del dovere; ma tostochè questo secondo principio si manifesta, esso prende nell' uomo il posto conveniente alla sua dignità. Appresso questa verità sarà chiaramente stabilita. In questa opera io tratterò dunque prima dell' uomo come agente morale, ed indi dell' uomo stesso come agente fisico. Ma prima di tutto conviene parlare della volontà in generale, e de' principj che la dispongono a' suoi atti.

CAPITOLO II.

Della Volontà e del Desiderio.

§ 6. Le diverse facoltà, che concepiamo nel nostro spirito, non sono certamente tanti agenti diversi: esse non sono che lo spirito stesso considerato relativamente ad una determinata specie di modificazioni, che avvengono in lui. Ciò supposto, se mi si domanderà: *Che cosa è la volontà?* risponderò: La volontà è la facoltà di volere. E se mi si domanderà di nuovo: *Che cosa è il volere?* io risponderò, che il volere è un atto semplice, che non può definirsi, e che non abbiamo altro mezzo, per averne la nozione, se non che di dirigere la nostra attenzione sul sentimento che abbiamo di questo atto allora che vogliamo qualche cosa; nello stesso modo, che non abbiamo altro mezzo di acquistare la nozione del *vedere*, se non che di prestare attenzione alle sensazioni che avvengono in noi per mezzo degli occhi, quando questi son colpiti dalla luce; e sarebbe impossibile di dare la nozione del vedere ad un cieco nato.

Conosciamo nondimeno, che il volere è seguito da alcune modificazioni, che hanno esistenza nel nostro spirito, o nel nostro corpo: se, per cagion di esempio, voglio meditare su l'Aritmetica, a questo atto della mia volontà seguiranno successivamente nel mio spirito le nozioni dell' unità, de' numeri diversi, della legge della numerazione, delle quattro operazioni aritmetiche, e così seguitando. Se voglio far cessare questi pensieri, essi cesseranno. Similmente all' atto di voler camminare seguirà nel mio corpo il moto del camminare, ed all' atto di volere la quiete del mio

corpo cesserà il moto del camminare. L'esperienza interna dunque c'insegna, che noi abbiamo il potere di volere, o di non volere alcune cose, e che, in seguito di alcuni di questi voleri, hanno esistenza gli oggetti voluti; cioè, che in seguito di alcuni voleri cominciano, continuano, o cessano alcuni pensieri nel nostro spirito; o cominciano, continuano, o cessano alcuni moti nel nostro corpo.

Ciò ha fatto, che si distinguano i pensieri in *involontarj*, ed in *volontarj*, e che ancora i moti del nostro corpo si distinguano in moti *involontarj*, ed in moti *volontarj*. I pensieri involontarj son quelli che sono indipendenti dalla nostra volontà; i volontarj quelli che dalla volontà dipendono. Se avendo diretto i miei occhi su di un libro, io ricevo le sensazioni, che mi destano i caratteri alfabetici, e con queste sensazioni si svegliano i fantasmi de'suoni, e con i fantasmi de'suoni fantasmi degli oggetti da'vocaboli denotati, tutti questi pensieri, qualora io leggo senza sapere precedentemente il contenuto delle pagine che leggo, debbono riguardarsi come involontarj. Similmente i moti, che servono alla conservazione della mia vita, come la circolazione del sangue, il moto del cuore, sono involontarj. I pensieri dell'Aritmetica, nell'esempio di sopra recato, sono volontarj. Il moto del camminare è un moto volontario.

§ 7. Locke scrive: « Noi troviamo in noi stessi la « potenza di cominciare, o di non cominciare, di con« tinuare o di terminare molte azioni del nostro spi« rito, e molti moti del nostro corpo, e ciò semplice« mente per mezzo di un pensiere, o di una scelta « del nostro spirito, che determina, e comanda, per « così dire, che tale o tale azione particolare sia fatta, « o non sia fatta. Questa potenza, che ha il nostro spi-

« rito di disporre così della presenza o dell'assenza
« di un'idea particolare, o di preferire il moto di
« qualche parte del corpo al riposo di questa stessa
« parte, o di fare il contrario, è ciò che noi chia-
« miamo *volontà*. E l'uso attuale, che facciamo di
« questa potenza, producendo o cessando di produrre
« tale o tale azione, è ciò che si nomina *volere*. La
« cessazione, o la produzione dell'azione, che segue
« da un tal comandamento dell'anima, si appella *vo-*
« *lontaria*; ed ogni azione, che è fatta senza di una
« tal direzione, si nomina *involontaria*.

« Come il volere è un atto semplicissimo, chiunque
« desidera di concepire che cosa esso è, lo compren-
« derà molto meglio riflettendo sul suo proprio spi-
« rito, ed osservando ciò che egli fa allora che vuole,
« anzichè per tutti i suoni articolati, che si possono im-
« piegare per esprimerlo (1). »

Secondo Locke dunque la volontà consiste nel potere, che ha il nostro spirito, di modificare la nostra facoltà di conoscere, e di modificare lo stato del nostro corpo, producendo nel primo caso quei pensieri, che si chiamano volontarj, e nel secondo quei moti, che ancora si appellano volontarj. Ma Hume ha combattuto questa dottrina. Egli ci nega qualunque nozione di *potere* e di principio attivo, o sia di causa efficiente: egli ragiona a questo modo: « Io dico,
« che l'influenza de' voleri su gli organi corporali è
« un fatto conosciuto per mezzo dell'esperienza, come
« sono tutte le operazioni della natura; e che non si
« avrebbe giammai potuto preveder questo fatto nel-
« l'energia della sua causa, poichè questa energia,

(1) Locke, Saggio, su l'indimento umano lib. II, cap. XXI, § 5, e 30.

« che forma il legame necessario delle cause co' loro
« effetti non si è giammai manifestata.

« Primieramente vi ha egli in tutta la natura un
« principio più misterioso di quello dell' unione del-
« l'anima col corpo? Una sostanza pretesa spirituale
« influisce su di un essere materiale; il pensiere il
« più delicato anima e muove il corpo il più grosso-
« lano. Se avessimo una autorità assai estesa su la
« materia, per potere secondo i nostri desiderj tras-
« portare delle montagne, o cambiare il corso de'
« pianeti; questa autorità non avrebbe nulla di più
« estraordinario, nè di più incomprensibile; ma se
« un sentimento intimo ci facesse scorgere qualche
« potere nella volontà, bisognerebbe che conoscessimo
« e questo potere, ed il suo legame col corpo, e le
« nature di queste due sostanze, in virtù delle quali
« esse possono operare l' una su l' altra. Inoltre noi
« non abbiamo l' istesso impero su i nostri organi, e
« l' esperienza è la sola ragione che possiamo alle-
« gare di una differenza così notabile. Perchè la vo-
« lontà influisce ella su la lingua, e su le dita? Per-
« chè non influisce nè sul cuore, nè sul fegato? Que-
« sta quistione non avrebbe nulla d' imbarazzante,
« se nel primo di questi casi noi avessimo il senti-
« mento di un potere, che ci mancasse nel secondo;
« percepiremmo noi allora indipendentemente dall' e-
« sperienza, perchè l' impero della volontà ha tali e
« tali limiti, ed essendo pienamente al fatto della sua
« forza agente, potremmo renderci ragione dei limiti,
« da cui la vediamo circondata.

« Un uomo è colpito di paralisia al braccio o alla
« gamba, o ha perduto di fresco uno di questi due
« membri; egli fa nel principio degli sforzi reiterati
« per muoverlo, e per impiegarlo come altre volte

« alle funzioni della vita. Egli sente lo stesso potere
« di comandare a' suoi membri, che sente un uomo in
« piena sanità, che li conserva nel loro stato naturale.
« Ora il sentimento non inganna giammai. Conclu-
« diamo dunque, che nè l' uno, nè l' altro sentono
« giammai nulla di simile a questo potere. L' espe-
« rienza c' insegna, che la volontà esercita un' in-
« fluenza; ma tutti gl' insegnamenti dell' esperienza si
« riducono a mostrarci degli avvenimenti, che succe-
« dono costantemente gli uni agli altri; per ciò che
« riguarda quel legame segreto, che li rende insepa-
« rabili: essa non ce ne istruisce affatto.

« Ci restringeremo dunque a dire, che sentiamo il
« potere efficace delle anime nostre, allorchè per un
« atto di volontà diamo l' essere ad una nuova idea,
« che ci fermiamo a contemplarla, e che dopo di
« averla osservata in ogni senso, essendo soddisfatti
« dell' esattezza del nostro esame, l' abbandoniamo
« per passare ad un' altra. Io penso, che gli stessi
« argomenti, che abbiamo testè sviluppati, distrugge-
« ranno ancora questa pretensione, mostrando che
« questo secondo impero della volontà non ci dà mica
« una nozione più reale del potere, o dell' energia che
« lo precedono. Chi oserebbe pretendere di essere
« istruito della natura dell' anima umana, della sua
« attitudine a produrre delle idee, e della natura di
« queste idee? Questa produzione è una vera crea-
« zione, ove dal nulla si fa qualche cosa, ciò che esige
« una potenza sì grande, che al primo aspetto siamo
« tentati di rifiutarla ad ogni essere finito; bisogna
« almeno confessare, che l'anima nostra non sente, nè
« concepisce alcuna cosa simile. Noi non sentiamo, che
« lo avvenimento, io voglio dire l' esistenza di una
« idea al seguito di un comando della volontà; ma la

« maniera con cui questa operazione si forma, ed il « potere che l'effettua, sfuggono alla nostra compren- « sione: in secondo luogo, l'impero, che l'anima ha « su di sè stessa, non è meno limitato dell'impero, « che ella ha sul corpo. Noi abbiamo una minore au- « torità su i nostri sentimenti, e su le nostre passioni, « che non ne abbiamo su le nostre idee, sebbene questa « stessa sia racchiusa in limiti strettissimi. Chi può van- « tarsi di conoscer la ragione primitiva di queste dif- « ferenti limitazioni? In terzo luogo questo impero, « che abbiamo su di noi, non è lo stesso in ogni « tempo. Esso è più grande in un uomo che sta bene, « che in un uomo che una lunga malattia rende lan- « guido. Noi siamo padroni de'nostri pensieri più la mat- « tina che la sera, più a digiuno che dopo un grande « pranzo. Si può dare altra ragione di questa varietà, « oltre dell'esperienza? E che cosa diviene allora « questo preteso sentimento di potere »? (1)

§ 8. Tutti e due questi filosofi hanno, parlando della volontà, trascurato una distinzione importante, che i moralisti che gli hanno preceduti, avevano comunemente fatto. Fa d'uopo distinguere due specie di atti: alcuni son chiamati *atti eliciti*, altri *atti comandati*: i primi sono i voleri dell'anima; i secondi sono alcuni cambiamenti, che avvengono, o nell'anima stessa, o fuor di lei in seguito di questi voleri. Quando cammino è necessario, che vi sia nel mio spirito l'atto di voler camminare; ed è ancora necessario che questo atto sia seguito dal moto del camminare: il voler camminare è un *atto elicito*; il camminare è un *atto comandato*. Vi sono due specie di atti comandati: la prima comprende tutti quei pensieri, che abbiam

(1) Hume, saggi su l'intendimento umano, saggio 7.°

chiamato volontarj, e che cominciano, continuano, o cessano, secondo il nostro volere, cioè in seguito dello stesso; la seconda comprende tutti quei moti del nostro corpo, che abbiamo eziandio chiamato volontarj, e che comineiano, continuano, o cessano, in seguito de' nostri voleri. Si riguardano pure come atti comandati tutti i moti, che avvengono nei corpi esterni in seguito di certi moti nel nostro corpo: così quando io spingo in alto un sasso, questo moto del sasso avviene in seguito di un certo moto della mia mano, e questo moto della mia mano avviene in seguito del mio volere; perciò il moto di un ferro, con cui un uomo toglie la vita ad un suo simile, si riguarda come volontario, e s'imputa a quest'uomo, che si qualifica per omicida. Ne' nostri voleri fa d'uopo distinguere gli atti del volere dagli *oggetti voluti:* gli atti del volere sono gli *atti eliciti;* gli oggetti voluti sono gli atti comandati. Premessa questa importante distinzione, io concedo ad Hume, che noi non vediamo alcuna connessione necessaria fra gli atti eliciti, e gli atti comandati, ma che in ciò scorgiamo solamente de' fatti al seguito di altri fatti. Noi non iscorgiamo mica la necessità, che al volere la presenza di alcuni pensieri nel nostro spirito, questa presenza debba seguirne; nè che al volere alcuni moti nel nostro corpo, questi moti debbano seguirne: noi osserviamo solamente, che ciò avviene, ma non già che è necessario che avvenga. Ma il sig. Hume confessa, che i voleri sono atti dell'anima, perchè la coscienza come tali li sente: ora il sentire degli atti si è sentire un agente, si è sentire un principio attivo che li produce. A questo principio attivo noi diamo il nome di *volontà*, la quale non è che il nostro spirito stesso considerato relativamente a

questa specie di modificazioni, che abbiam chiamato *voleri*. La conscienza, o, per dir meglio, la meditazione su di ciò che ci presenta la coscienza, ci dà dunque la nozione di *causa efficiente, di principio attivo, di potere,* denominazioni tutte che denotano la stessa nozione; ed il sistema di Hume su la nozione della causalità è distrutto. Ma come lo spirito produce il volere? ciò è incomprensibile per noi. È questo un fatto primitivo ed inesplicabile, perchè noi ignoriamo l'essenza dello spirito, e non sappiamo determinatamente in che cosa consiste la natura di questo principio del volere: noi non ne abbiamo che una nozione generica, che specifichiamo non già considerandola in sè stessa, ma ne' suoi effetti, che sono i voleri. I filosofi trovano molte volte della difficoltà a confessare la loro ignoranza: eglino credono di poter oltrepassare i limiti essenziali dello spirito umano, adoprando, per la spiegazione de' fatti incomprensibili, alcuni vocaboli. Tale è in questo caso il vocabolo di *forza;* e Leibnizio e Wolfio ci dicono, che l'essenza dell'anima consiste nella forza rappresentativa dell'Universo. Siccome il vocabolo di forza non dà che una nozione generica di un principio di alcuni effetti, così non ci fa fare alcun passo verso la conoscenza della natura di questo principio, e non giova perciò a farci comprendere il come della produzione dei nostri voleri. Questa ignoranza nondimeno non ci impedisce di esser sicuri di questo fatto primitivo ed inesplicabile, che il nostro spirito produce i voleri che sono in lui.

L'ultima scuola francese ammette la dottrina da me stabilita. Il signor Cousin scrive, su l'oggetto che ci occupa, quanto segue: « L'elemento della causa-« lità non può trovarsi in altra parte che nella vo-

« lontà. Egli non bisogna confondere la volontà o la
« causalità interna, che produce immediatamente de-
« gli effetti, interni dapprincipio come la loro causa,
« cogl'istrumenti esteriori e realmente passivi di que-
« sta causalità; che come instrumenti hanno l'appa-
« renza di produrre ancora degli effetti, ma senza es-
« serne la causa prima, cioè la vera causa. Quando
« io spingo una palla su di un'altra, non è mica
« la palla ciò che cagiona immediatamente il moto
« che essa imprime, perchè questo moto le è stato
« impresso dalla mano a cui era stato impresso dai
« muscoli, che nel mistero della nostra organizza-
« zione sono al servizio della volontà. Propriamente
« parlando, queste azioni non sono che effetti incate-
« nati l'uno all'altro, simulando alternativamente di
« esser cause, senza contenerne una che sia vera causa,
« e riferendosi tutti come effetti più o meno lontani
« alla volontà, come causa prima. Cercasi forse la
« nozione di causa nell'azione della palla su la palla,
« come faveva Hume, o della mano su la palla, o de'
« primi muscoli motori su le loro estremità, o ancora
« nell'azione della volontà sul muscolo, come l'ha
« fatto il signor di Biran, essa non si troverà in al-
« cuno di questi casi, nè anche nell'ultimo, poichè è
« possibile che vi sia una paralisia de' muscoli, che
« renda la volontà impotente su di essi, improduttiva,
« incapace di esser causa, e per conseguenza di sug-
« gerirne la nozione. Ma ciò che alcuna paralisia non
« può impedire si è l'azione della volontà su di sè
« stessa, la produzione di una risoluzione, cioè una
« causalità intieramente spirituale, tipo primitivo della
« causalità, di cui tutte le azioni esteriori, comin-
« ciando dallo sforzo muscolare, e finendo nel moto
« della palla su la palla, non sono che simboli più o

« meno infedeli. La prima causa per noi è dunque la « volontà, il cui primo effetto è un volere. In essa è « la sorgente insieme la più alta e la più pura della « nozione di causa (1).

Ne' frammenti delle Lezioni del signor Royer-Collard, nel numero VI, inserito nel secondo volume della traduzione francese delle opere di Reid, si legge ciò che segue: « Il signor Royer-Collard osserva, che « l'idea di causa è presa in noi. La nostra conscienza « c'insegna, che noi vogliamo e che noi possiamo; la « volontà ed il potere sono i due elementi della no« stra causalità. Di questi due elementi l'uno è più « osservabile per la conscienza, ed esso è la volontà; « l'altro, più oscuro, esso è il potere; forse il potere « non è esso immediatamente percepito dalla con« scienza, ed esso è suggerito dall'esercizio della vo« lontà. Checchè ne sia, niente è meglio sentito in noi « dell'impero che noi esercitiamo come causa volon« taria su i nostri pensieri e su i nostri atti. La con« scienza non basta intanto per rivelarcelo; vi biso« gna il concorso della memoria; perchè l'esercizio « della causa volontaria è un fatto che ha della du« rata; e che per conseguenza non potrebbe esser « preso dalla sola conscienza. Il signor Royer-Collard « pensa, che il rapporto della causa all'effetto si è « dapprincipio rivelato a noi nel sentimento della no« stra causalità. Ma la conscienza non ci mostra, come « egli dice, che il fatto della connessione, non già la « necessità di questa connessione. Noi concepiamo « questa necessità, noi non la osserviamo affatto. Il « fatto che noi osserviamo è l'occasione e non già il « principio di questo concepimento; esso nol contiene,

(1) Frammenti filosofici di Cousin, prefazione.

« ma lo suggerisce. Questo concepimento è una legge
« primitiva della nostra natura, che si manifesta con
« de' caratteri di necessità e di universalità a propo-
« sito di un'esperienza accidentale, la quale non
« prende che un solo fatto, e che è racchiusa ne' li-
« miti di un momento della durata, e di un punto
« dello spazio.

« Ciò che almeno vi ha di certezza, secondo il si-
« gnor Royer-Collard, si è che la nozione, che noi ci
« formiamo di una causa, è presa nel sentimento che
« noi abbiamo della nostra, e ciò che lo prova si è,
« che noi trasportiamo questa nozione al di fuori, e
« che concepiamo a sua immagine tutte le cause este-
« riori: da ciò deriva quel pendìo de' bambini, e de'
« popoli selvaggi, a riguardar le cause immediate di
« tutti i fenomeni naturali, come cause simili alla no-
« stra, cioè volontarie ed intelligenti com' essa.

« Non solo l' esperienza esterna non ci dà questo
« risultamento universale, *che tutto quello che co-*
« *mincia di esistere ha una causa*; egli dice, essa
« non ci dà nè pure l'idea di causalità, come Hume
« l' ha dimostrato. In effetto noi non incontriamo
« fuor di noi, che contiguità o successione, e giammai
« produzione. »

Io non ammetto tutti i punti della dottrina del si-
gnor Royer-Collard sulla causalità. Io convengo con
questo valente uomo, che nella coscienza de' nostri
voleri noi troviamo la nozione di causa e di potere:
io convengo ugualmente con lui, che la sana filosofia
non può trovare la vera causa, che nella libertà; ma
non mi sembra certo, che nell' ordine del tempo il
primo fatto, che manifesta alla coscienza la causalità,
sia il volere. Il primo fatto, che alla coscienza si ma-
nifesta è la sensazione, poichè lo stato primitivo del

nostro spirito è passivo. Il nostro spirito è posto dall'Autore supremo della natura originariamente in un certo stato, che egli non ha dato a sè stesso. Nell'ordine del tempo lo stato attivo dello spirito umano è posteriore allo stato passivo. Non si può pensare altrimenti senza porre che lo spirito produce sè stesso, e senza riguardarlo come assoluto. Questa osservazione è molto importante, specialmente contro il signor Cousin, il cui sistema su la libertà sarà ampiamente esposto in appresso.

Ora, ammettendo, che la sensazione sia il primo fatto, che la coscienza percepisce, sembrami che ciò può somministrare allo spirito la nozione di causa. Lo spirito sentendo le modificazioni passive, da cui è affetto, sente sè stesso paziente; sentire sè stesso paziente è lo stesso per lo spirito, che sentire un agente esterno che lo modifica. Lo spirito è limitato, e nel suo limite sente l'agente esterno, *il fuor di sè* che lo limita.

Io convengo inoltre col signor Royer-Collard, che il fatto del volere, somministrandoci la nozione di causa, non può somministrarci il principio, o la legge seguente della causalità: *ogni avvenimento dee necessariamente avere una causa.* Io convengo con lui, che questa legge ha i caratteri di necessità e di universalità; ma io nego, 1.° che la legge enunciata non sia rigorosamente dimostrabile; 2.° che essa non sia una proposizione identica, sebbene d'identità mediata non già immediata. Io ho sviluppato e stabilito questa mia dottrina su la causalità nella citata opera del mio Saggio filosofico su la critica della conoscenza, alla quale invio il mio lettore.

Concludiamo: 1.° Noi abbiamo la coscienza del *me* che vuole; 2.° il principio efficiente de' nostri voleri,

del quale abbiamo coscienza, si chiama *volontà*. Questa facoltà detta *volontà* non è che l'*Io stesso* considerato relativamente alle modificazioni, che accadono in lui, chiamate *voleri*; 3.° il volere è un atto semplice e non può definirsi; 4.° l'esperienza ci mostra l'influenza dei nostri voleri tanto su lo spirito stesso, che fuor dello spirito, cioè tanto su la nostra facoltà di conoscere, che sul nostro corpo, e per mezzo del nostro corpo eziandio su i corpi esterni; 5.° questa influenza si mostra a noi come un fatto, non già come una verità necessaria; 6.° bisogna perciò ammettere ne' fatti della volontà la distinzione degli *atti eliciti*, e degli *atti comandati*. I primi sono i voleri, i secondi sono gli oggetti voluti; 7.° Noi non possiamo spiegare la corrispondenza di queste due specie di atti: dobbiamo limitarci ad ammetterla come un dato dell' esperienza; 8.° il come lo spirito produce i voleri ci è incomprensibile, perchè noi ignoriamo l' essenza positiva e determinata dello spirito; 9.° la meditazione su l' atto dello spirito, che vuole, ci somministra la vera nozione della causa efficiente; 10.° questa nozione ci può eziandio venire meditando su le nostre sensazioni.

§ 9. Per istabilire maggiormente i risultamenti che ho enunciati, e dare agli stessi maggior chiarezza, e maggiore sviluppamento, io presento al lettore filosofo alcuni pensieri del signor Cousin, e vi aggiungo le mie riflessioni: « Togliete, dice il filosofo citato, il « principio di causalità, la sensazione resta sotto l'oc« chio della coscienza; e non ci rivela, che il suo rap« porto al *me*, che la esperimenta, senza rivelarci ciò « che la produce, il *non me*, gli oggetti esteriori, il « mondo. Si dice sovente, ed i filosofi dicono ancora « col volgo, che i sensi ci scovrono il mondo; si ha

« ragione, se si vuol dire solamente, che senza i sensi,
« senza la sensazione, senza questo fenomeno preli-
« minare, il principio di causalità mancherebbe di
« base, per prendere le cause esteriori, di modo che
« giammai noi non concepiremmo il mondo; ma si
« sarebbe in inganno completamente, se s' intendesse,
« che è il senso stesso ciò che direttamente e per la
« sua propria forza, senza l' intervento della ragione,
« e di alcun principio estraneo, ci fa conoscere il
« mondo esteriore. Conoscere in generale, conoscere
« una cosa quale che siasi, è al di sopra della capacità
« de' sensi. La ragione, e la ragione sola è ciò che
« conosce e conosce il mondo, ed essa nol conosce
« da principio, che a titolo di causa; il mondo non
« è da principio per noi che la causa de' fenomeni
« sensitivi, che non possiamo rapportare a noi stessi;
« e noi non ricercheremmo mica questa causa, e per
« conseguenza non la troveremmo affatto, se la no-
« stra ragione non fosse provveduta del principio di
« causalità, se potessimo sospettare, che un fenomeno
« può cominciare ad apparire sul teatro della co-
« scienza, del tempo, o dello spazio, senza che esso
« abbia una causa. Il principio di causalità dunque,
« io non temo di dirlo, è il padre del mondo esteriore,
« invece di esser possibile di tirarlo dal mondo este-
« riore, e di farlo venire dalla sensazione. Quando si
« parla degli oggetti esteriori e del mondo senza am-
« mettere preliminarmente il principio di causalità, o
« non si sa ciò che si dice, o si fa un paralogismo (1). »

Io non ammetto intieramente la dottrina esposta. Io ho provato, nella citata opera della conoscenza, che la sensazione si riferisce essenzialmente ad un oggetto esterno, quale che siasi, che questa relazione

(1) Cousin, Cours de l'histoire de la philosophie 19 Leçon.

non è solamente quella dell'effetto alla causa di esso, ma quella eziandio della percezione all' oggetto percepito. Siccome la coscienza ci rivela il *me*, indipendentemente dal principio della causalità, così la sensazione ci rivela per sè stessa *il di fuori*, indipendentemente ancora da questo principio. Io nego dunque, che il principio di causalità pone il mondo esteriore, come il signor Cousin pensa con molti Alemanni. Io nego, che l'atto che ci rileva l'esistenza esterna sia un giudizio; e che in conseguenza la sensibilità sola sia incapace di rivelarci il mondo de' corpi. Inoltre io penso, che la nozione della causa può venirci pure dal di fuori, poichè nel fatto della sensazione la meditazione ravvisa un effetto in noi prodotto da un agente esterno. Lo scrittore illustre, di cui esamino la dottrina, non può negare la possibilità di tirare la nozione di causa efficiente dal di fuori; poichè egli ammette, che noi conosciamo sul principio il mondo esteriore, perchè lo giudichiamo causa delle nostre sensazioni? Ora se ciò avviene dopo la conoscenza del principio di causalità, perchè non potrebbe avvenire, che lo spirito tiri dal fatto della sensazione la nozione di effetto, e dall' oggetto esterno, a cui la sensazione si riferisce, la nozione di causa; e che da ciò prenda occasione di elevarsi al principio generale della causalità? Il filosofo citato scrive inoltre: « Secondo il si-
« gnor di Biran l' idea di causa non ci è affatto data
« nell' osservazione de'fenomeni esteriori, i quali, con-
« siderati solamente co' sensi, non ci manifestano al-
« cuna virtù efficiente, e non sembrano che successivi;
« essa ci è data nell' interno, nella riflessione, nella
« conscienza delle nostre operazioni, e della potenza
« che le produce, cioè nella coscienza della volontà.
« Io fo sforzo per muovere il mio braccio; ed io lo

« muovo. Quando si fa attentamente l' analisi di que-
« sto fenomeno dello sforzo, che il siguor di Biran
« considera come il tipo de' fenomeni della volontà,
« ecco ciò che esso dona: 1.° la coscienza di un atto
« volontario; 2.° la coscienza di un moto prodotto;
« 3.° un rapporto del moto all' atto volontario. E
« quale è mai questo rapporto? È evidente, che esso
« non è un semplice rapporto di successione. Ripetete
« in voi il fenomeno dello sforzo, e riconoscerete, che
« attribuite tutti con una convinzione perfetta la pro-
« duzione del moto, di cui voi avete coscienza, all' o-
« perazione volontaria anteriore, di cui ancora avete
« coscienza. Per voi la volontà non è mica un atto
« puro senza efficacia; si è una energia produttiva; di
« modo che vi è là data l' idea di causa (1). »

Io convengo, che gli uomini quasi generalmente riguardano i moti volontarj come effetti realmente prodotti dalla volontà, o di cui la causa efficiente è la volontà. Ma io non vedo che essi si presentino necessariamente come tali al filosofo, che medita su di sè stesso: io vedo qui con Hume due fatti costantemente in congiunzione, non già in connessione. Si potrebbe, è vero, sospettare, che la volontà in atto debba produrre qualche cosa distinta dalla propria azione, che è il volere, e che questa cosa distinta sieno i moti, che seguono nel nostro corpo, i quali sono l' oggetto voluto, o gli atti comandati, che seguono necessariamente gli atti eliciti. Io non rigetto questa congettura, ed ammetto l' influenza reale della volontà sul nostro corpo; ma non credo che si possa un tal fatto dedurre *a priori* dalla nozione della volontà. Dall' altra parte io vedo senza dubbio, che la sensazione è passiva; e

(1) Cousin, loc. cit.

che mostrandosi tale alla coscienza, essa è in connessione con un agente esterno.

Inoltre non può dirsi, come si dice nel passo rapportato, che noi abbiamo la coscienza del moto. La coscienza non percepisce che ciò che è interno allo spirito: tutto ciò che è esterno allo stesso è l'oggetto immediato della sensazione, non già della coscienza.

Ma continuiamo ad esporre le osservazioni del signor Cousin su la causalità: esse meritano di esser conosciute: « Secondo il signor di Biran, dopo di aver « preso l'idea di causa nel sentimento della nostra « attività volontaria e personale, ne' fenomeni dello « sforzo di cui abbiamo coscienza, noi trasportiamo « questa idea di causa fuor di noi, la disegniamo nel « mondo esteriore, per la virtù di un' operazione, che « egli ha chiamata, come il signor Roye -Collard, una « induzione naturale. Intendiamoci: se il signor di « Biran vuole con ciò dire solamente, che prima di « conoscere le cause esteriori, quali che esse sieno, « noi prendiamo da principio l'idea di causa in noi « stessi, io l'accordo; ma nego, che la conoscenza « che abbiamo delle cause esteriori e l'idea che ci fac- « ciamo di queste cause, sieno un'importazione, un di- « segno, una induzione della nostra. In effetto, questa in- « duzione non potrebbe aver luogo a condizioni, le quali « sono in contradizione manifesta co' fatti, e colla ra- « gione. Secondo il signor di Biran la riflessione, la « coscienza è ciò che ci dà l'idea di causa. Ma qual « idea di causa ci dà essa? Osservate bene, che essa « non ci dà mica l'idea di una causa generale ed « astratta, ma l'idea del *me* che vuole, e che volendo « produce, e perciò è causa. L'idea di causa, che ci « dà la coscienza, è dunque un'idea tutta particolare, « individuale, determinata; poichè essa ci è tutta per-

« sonale. In rigore, l' induzione, l' importazione della
« nostra causalità al di fuori non è mica meno, che
« la sostituzione della nostra causalità personale a
« tutte le cause di questo mondo, la sostituzione della
« libertà umana al destino, e forse rigorosamente la
« creazione del mondo per l' umanità. Se non si
« giunge sin là non si conosce la natura verace e la
« capacità dell' induzione, ed io impongo questa conse-
« guenza alla dottrina del signor di Biran come una
« conseguenza legittima e necessaria di essa.

Il signor Cousin aveva detto più innanzi: « La in-
« duzione è il procedimento dello spirito, il quale non
« avendo osservato sin qui un fenomeno, che, in certe
« circostanze, trasporta questo fenomeno in casi dif-
« ferenti, e necessariamente differenti, poichè essi non
« sono che analoghi e simili, e che non possono essere
« assolutamente identici. Se dunque la conoscenza
« delle cause esteriori non è che l' induzione della
« nostra causa personale, in rigore è la nostra causa,
« la causa volontaria e libera, che noi siamo, che
« l' induzione dee trasportare nel mondo esteriore . .
« donde segue, che da per tutto ove comincia a com-
« parire qualche fenomeno, noi dobbiamo supporre la
« nostra causalità: cioè che tutte le cause, che noi
« possiamo concepire ulteriormente, non sono e non
« possono essere che la nostra personalità; causa unica
« di tutti gli effetti, accidenti, o avvenimenti che co-
« minciano a comparire. »

Il signor Cousin continua così: « Il mio onorevole
« amico (il signor di Biran) rigetterebbe senza dub-
« bio questa conseguenza come alterata e forzata; ma
« eccone una almeno, che egli sarebbe ben costretto
« di accettare, e che egli quasi accettava. Se le cause
« esteriori non sono che un'induzione della nostra, e se

« pertanto non si vuole che esse sieno la nostra stessa,
« bisogna almeno che esse sieno fatte, che sieno concepite
« a guisa della nostra, che esse sieno se non nostre, al-
« meno come la nostra, cioè personali, dotate di co-
« scienza, volontarie, intenzionali, libere, animate, vi-
« venti, e viventi della stessa vita come noi, della
« vita intellettuale, e della vita morale. Ed in effetto,
« senza pretendere, esser questo tutto il nostro con-
« cetto delle cause esteriori, il sig. di Biran sosteneva,
« che tale è il concetto, che noi da principio ce ne
« formiamo. Egli ne dava per prova, che il bambino
« ed i selvaggi, cioè i popoli bambini, concepiscono
« tutte le cause esteriori sul modello della loro; che
« così il bambino quasi si rivolge contro la pietra che
« lo colpisce, come se essa avesse avuto l' intenzione
« di colpirlo, e che il selvaggio personifica e divinizza
« le cause de' fenomeni naturali.

« A ciò io rispondo: Non obbliamo, che la credenza
« al mondo ed alle cause esteriori, è universale e ne-
« cessaria, e che il fatto che la spiega dee ancora es-
« sere un fatto universale e necessario: da ciò segue,
« che se la nostra credenza al mondo ed alle cause
« esteriori si risolve nell'assimilazione di queste cause
« alla nostra, quest' assimilazione dee essere un fatto
« universale e necessario. Ora su di ciò io attendo la
« psicologia; io attendo, che essa provi, che tutti gli
« esseri intellettuali e morali concepiscono le cause
« esteriori nello stesso modo della loro, come dotate
« di coscienza ed animate; io attendo, che essa provi,
« che questa opinione non è mica solamente un fatto
« frequente, ma un fatto universale, e che non vi è
« alcun bambino, nè un selvaggio, che non cominci
« così. E quando essa avrà provato, che questo fatto
« è universale, egli le bisognerà andare più lungi an-

« cora; le bisognerà provare, che il fatto non è mica
« solamente universale, ma che esso è necessario . . .
« Ora quando ancora io accorderei, che tutt' i bambini
« e tutt' i popoli cominciano dal credere, che tutte le
« cause esteriori sono animate, viventi, libere, personali,
« ciò non sarebbe ancora un fatto necessario; perchè
« non è questa un'opinione che continua, che dura
« sempre, e da per tutto: oggi noi non vi crediamo.
« Ciò che dovrebbe essere una verità necessaria, ri-
« prodotta di secolo in secolo senza eccezione, nè alte-
« razione, è per noi perfettamente una stravaganza che
« ha durato più o meno lungo tempo, e che oggi è
« passata senza ritorno. Per questa sola ragione, che
« l'induzione ha mancato un solo giorno, fa d'uopo
« concludere, che questa induzione non è affatto una
« legge universale e necessaria dello spirito umano, e
« che per conseguenza essa non ispiega la credenza
« universale, e necessaria all'esistenza del mondo e
« delle cause esteriori.

« Noi abbiamo tutti, noi non possiamo non avere
« la perfetta convinzione che questo mondo esiste,
« che vi sono delle cause esteriori; e queste cause noi
« non le crediamo nè personali, nè intenzionali, e
« volontarie. Ecco la credenza del genere umano.
« Appartiene alla filosofia lo spiegarla, senza distrug-
« gerla, nè alterarla. Or se questa credenza è uni-
« versale e necessaria, il giudizio che la racchiude e
« che la dà, dee avere un principio che sia esso stesso
« universale e necessario; e questo principio non è al-
« tro che il principio di causalità, principio che la lo-
« gica e la grammatica presentano oggi sotto questa
« forma: Ogni fenomeno, ogni moto, che comincia a
« comparire, ha una causa. Questo principio è uni-
« versale e necessario, e per la ragione che esso è

« universale e necessario, ne sorte il carattere di uni-
« versalità e di necessità di cui è segnata la nostra
« credenza a riguardo del mondo e delle cause este-
« riori. Togliete questo principio, e lasciate la sola
« coscienza della nostra causalità personale, noi non
« avremo giammai la menoma idea delle cause este-
« riori e del mondo. Or, come la coscienza attesta,
« che questa causa delle nostre sensazioni non è mica
« la nostra, e che intanto non è meno necessario che
« questo fenomeno abbia una causa, segue, che esso
« ha una causa, ed una causa diversa da noi; che non
« è nè personale, nè volontaria, e che intanto è una
« causa, cioè una causa semplicemente efficiente. Or
« questa è precisamente l'idea, che tutti gli uomini
« si fanno delle cause esteriori.

« Ma come noi andiamo dalla coscienza della nostra
« causalità particolare al concepimento del principio
« generale di causalità?

« Io ammetto, e penso fermamente, che la coscienza
« della nostra causalità propria precede ogni concetto
« del principio di causalità; per conseguenza ogni ap-
« plicazione di questo principio, ogni conoscenza della
« causa esteriore; ed ecco, secondo me, come si opera
« nelle profondità dell'intelligenza il passaggio dal
« primo fatto di coscienza al fatto ulteriore del con-
« cetto del principio. Io voglio muovere il mio brac-
« cio, ed io lo muovo. Noi abbiamo veduto, che questo
« fatto decomposto dà tre elementi: 1.° la coscienza
« di un volere, che è il mio che mi è personale;
« 2.° moto prodotto; 3.° finalmente rapporto di que-
« sto moto alla mia volontà, il qual rapporto è, noi
« l'abbiam veduto, un rapporto di produzione, di effi-
« cienza; rapporto, che io non pongo in questione
« più dell'esistenza dell'uno e dell'altro termine...

« Il carattere di questo fatto è di essere particolare...
« Io, causa volontaria, ho in tal momento più o meno
« di energia, ciò che fa che il moto prodotto da me
« abbia più o meno di forza... I due termini possono
« variare, e variano incessantemente d'intensità: il
« rapporto non varia affatto. Egli vi ha di più: non
« solamente il determinato del fatto, se mi permettete
« questa espressione, cioè i due termini, variano, ma
« possono essere altri; essi potrebbono ancora non es-
« sere. Io potrei non essere affatto. Io potrei non es-
« sere una causa; io potrei non aver mica prodotto
« questo moto. I due termini, in tanto che, determi-
« nati, son modificati del più o del meno, e puramente
« accidentali; ma il rapporto fra questi due termini
« determinati, variabili, e contingenti, non è esso stesso
« nè variabile, nè contingente; esso è la parte uni-
« versale, e necessaria del fatto. Ora nel medesimo
« tempo che la coscienza prende i due termini, la ra-
« gione prende il loro rapporto, e per un'astrazione
« immediata, che non ha mica bisogno di appoggiarsi
« su di molti fatti simili, essa sviluppa l'elemento in-
« variabile e necessario dal fatto de' suoi elementi va-
« riabili e contingenti... Che se mi si domanda, come
« l'universale ed il necessario sono nel relativo e nel
« contingente, e possono esservi osservati, io rispondo,
« che la ragione ancora è in noi con la volontà ed i
« sensi, e che essa si sviluppa nello stesso tempo (1). »

§ 10. La dottrina del signor Cousin su la causalità si riduce alle seguenti proposizioni: 1.° La nozione di causa ha origine in noi solamente dalla coscienza de' nostri voleri; 2.° Noi non trasportiamo al di fuori di noi la nozione della nostra causalità volontaria, e

(1) Loc. cit.

non riguardiamo necessariamente le cause esteriori come dotate di volontà; 3.° Lo spirito conosce un rapporto fra i nostri atti eliciti particolari, ed i moti volontarj particolari del nostro corpo; 4.° La ragione, per una astrazione immediata, che non si appoggia su molti fatti particolari simili, prende le nozioni generali di *causa* e di *effetto*, ed il rapporto necessario fra queste due nozioni: e così si eleva al principio generale della causalità, che si esprime nel modo seguente: *Ogni cosa che comincia ad avere esistenza, suppone necessariamente una causa che la produce;* 5.° L'esistenza della sensazione, rivelataci dalla coscienza, e l'applicazione del principio generale di causalità a questo fatto della sensazione produce l'universale convinzione dell'esistenza del mondo esteriore.

Io non sono intieramente di accordo coll'uomo celebre, che ho citato, su tutti questi punti: 1.° Io credo, che non solamente può lo spirito derivare la nozione di causa e di effetto dalla coscienza de' nostri voleri, seguiti da alcuni moti volontarj, ma eziandio dalla coscienza delle nostre sensazioni. Ho addotto di sopra la ragione di questa mia opinione. Io convengo, 2.°, che noi non trasportiamo necessariamente la nozione della nostra causalità al di fuori di noi; ma penso che vi sono nella nostra natura delle disposizioni che c' inclinano a trasportarla, e ne addurrò alcune or ora. Io convengo, 3.° che generalmente gli uomini riguardano la nostra volontà come la causa efficiente di alcuni moti del nostro corpo; ma penso che la filosofia non può veder con certezza, ed *a priori*, nell'unione de' voleri, e dei moti volontarj, che alcuni fatti costantemente in congiunzione, non mica in connessione: ho di sopra ciò osservato con Hume. Io confesso, 4.° che la ragione, per un'astrazione immediata, che non si appoggia su

l'osservazione di molti fatti simili si eleva alle nozioni generali di causa e di effetto, ed alla conoscenza *a priori* del principio di causalità; ma soggiungo, che ciò può farlo tanto meditando su i fatti volontarj, che sul fatto necessario della sensazione. Io rigetto intieramente la dottrina contenuta nella quinta proposizione del signor Cousin; poichè credo di aver provato, nella critica della conoscenza, che i corpi si sentono immediatamente, non già ci si mostrano da un raziocinio. Io debbo ora provare, che vi sono nella nostra natura delle disposizioni, le quali c' inclinano a trasportare al di fuori la nostra causalità volontaria.

Se taluno, urtando, senza avvertirlo, in un tavolino, ne riceve dolore, egli si accenderà di sdegno contro del tavolino come se questo avesse avuto la conoscenza e l' intenzione di offenderlo. Noi siam formati per vivere in società co' nostri simili: perciò se nostro malgrado siam costretti a star soli, cerchiamo la società degli animali, e prestiamo con piacere agli oggetti inanimati un' anima simile alla nostra. Un mio amico, per non istar solo, aveva avvezzato un gallo a venire in certe date ore nella propria stanza. Ognuno conosce il piacere che ci destano le immagini dipinte de' nostri amici e congiunti: ciò non avviene solamente, perchè questi quadri ci risvegliano l' idea di persone a noi care, ma eziandio perchè ci sembra di essere alla presenza di essi, di stare in società co' loro originali. Quando siam commossi noi diamo de' baci a queste immagini, e parliamo ad esse. Ognuno sa il piacere che ci desta ne' poeti e negli oratori la personificazione, sebbene tanto la persona che parla, che quelle che ascoltano sieno convinte che gli oggetti personificati sieno inanimati. « La personificazione, « dice Ugone Blair, è una figura di moltissimo uso,

« ed è pienamente fondata nell' umana natura. A
« primo aspetto considerandola astrattamente, può
« sembrare arditissima, e confinante con lo strano ed
« il ridicolo. Poichè qual cosa dee parer più lontano
« dal pensar ragionevole, che il parlare de' sassi, o
« delle piante, o de' campi, o de' fiumi, come se fos-
« sero creature viventi, e loro attribuire e pensieri, e
« sensazioni, ed affetti, ed azioni? Ciò non dovrebbe
« sembrare che un giuoco puerile, indegno di ogni
« persona di senno. Pur la cosa va molto diversa-
« mente. Egli è da notarsi, che l' uomo naturalmente
« ha una mirabile propensione ad animare tutti gli
« oggetti. O ciò nasca da un principio assimilante,
« che tende a spargere sopra tutte le cose una somi-
« glianza di noi medesimi, o da qualunque altra ca-
« gione; il fatto si è, che l' animo ad ogni impres-
« sione che l' agiti alcun poco, presta all' oggetto di
« quella una momentanea idea di vita. Se taluno per
« un passo inconsiderato si torce un piede, ed urta in
« un sasso, in quel momento di turbamento e di sde-
« gno, egli sentirassi disposto a rompere il sasso in
« pezzi, o a sfogare con ingiuriose parole la sua collera
« contro di esso, come se avesse da esso ricevuto un
« oltraggio. Se altri per lungo tempo è stato accostu-
« mato ad un certo ordine di oggetti, che abbian fatto
« sopra alla sua fantasia una forte impressione, come
« sarebbe una casa, ove abbia passato molti anni fe-
« lici, o i campi, e gli alberi, e le montagne, fra cui
« abbia sovente passeggiato con gran diletto; quando
« abbia a partirne, specialmente senza speranza di
« più rivederli, appena può ritenersi dal provarne
« la medesima sensazione, come quando abbandona
« i più cari amici. Questi oggetti sembran dotati di
« vita, scopo divengono della sua affezione; e nel mo-

« mento della partenza non sembragli stravagante lo
« sfogare con essi i suoi sentimenti in parole, e dar
« loro un formale addio. Così forte è l'impressione di
« vita, che a noi fanno gli oggetti della natura, spe-
« cialmente i più magnifici, e più sorprendenti, che
« io non dubito affatto, che questa sia stata una ca-
« gione fortissima della moltiplicazione delle divinità
« fra i gentili... Uno de' maggiori piaceri, che dalla
« poesia riceviamo, egli è il trovarci sempre, per così
« dire, in mezzo a' nostri simili, ed il vedere, che ogni
« cosa pensa, sente ed opera come noi (1). »

Ma la ragione ha anche la sua parte in questo trasferimento della nostra causalità al di fuori. Quando noi vediamo cose che cominciano ad essere, e che non possono derivare dalla natura o essenza di alcuna cosa, la ragione è obbligata di riguardarle come effetti di una causa intelligente e libera. Perchè al vedere un orologio in un' isola deserta, un palazzo, un giardino, noi diciamo al momento: Quest'isola ha dovuto essere abitata dagli uomini? Ciò è perchè riguardiamo tutte queste modificazioni della materia come contingenti, e che non possono nascere dall'essenza della materia stessa: per questo stesso principio riguardiamo l' Eneide di Virgilio come un prodotto di una intelligenza. Egli è assolutamente necessario, che ciò che non nasce dall'essenza di una cosa quale che siasi, sia un effetto che poteva essere, e non essere; un effetto che poteva essere e non essere è un effetto *libero*: esso è l'effetto di una causa, che, avendo il potere di farlo essere, e non essere, l'ha fatto essere. Esso è una cosa che è, non perchè la causa è, ma perchè la

(1) Ugone Blair, Lez. di Rettorica, lez. XVI.

causa lo fa essere. Ora la natura materiale ci presenta de' fatti contingenti, che perciò non derivano dall' essenza della materia. L'osservazione della natura accompagnata da una sana filosofia ci solleva dunque ad una causa prima intelligente e libera. Tutte le cause prive d'intelligenza, rigorosamente parlando, sono effetti e non vere cause; poichè tutto ciò che ha esistenza per esse, accade perchè esse sono, non già perchè esse lo fanno essere; esso è una conseguenza necessaria della loro natura e del loro stato che esse han ricevuto da cause esteriori. La pietra non può dirsi causa della sua caduta; essa cade naturalmente: se nel cadere uccide un uomo, essa non è, in rigore, causa della morte di quest' uomo; questa morte non accade perchè la pietra l'ha fatta accadere; ma accade perchè la pietra esiste in tale stato di moto nel tal luogo; questa morte è una conseguenza naturale e necessaria dell'esistenza della pietra in un tale stato, esistenza che dipende da cause esteriori, e di cui la pietra non è mica l'autore. Introdotta nello spirito umano questa verità di una causa prima intelligente, egli può alterarla e sfigurarla. Egli può riguardar la causa intelligente come l'anima del mondo; egli riguarderà, in tal caso, l'intelligenza, che regge la natura, in un modo simile, come riguarda l'anima propria, che esercita l'impero sul proprio corpo; egli può inoltre dividere questa causa unica in tante cause parziali, e così animerà tutta la natura materiale.

Mi piace di rapportare a quest' oggetto un' osservazione del signor Damiron: « Cabanis, nella sua let-« tera su le Cause prime (1), dopo d'avere stabilito

(1) Lettera postuma ed inedita a M. F . . . su le Cause prime con delle note di F. Berard. In 8.° Parigi, 1824.

« con de' ragionamenti i più solidi, l'esistenza, l'in-
« telligenza e la volontà di una causa prima ed uni-
« versale, aggiunge: *Lo spirito dell'uomo non è*
« *mica fatto per comprendere che i fenomeni della*
« *natura accadano senza previdenza e senza scopo,*
« *senza intelligenza e senza volontà. Alcuna ana-*
« *logia, alcuna verisimiglianza non può condurlo*
« *ad un simile risultamento; tutte, al contrario, lo*
« *portano a riguardare le opere della natura come*
« *prodotte da operazioni comparabili a quelle del*
« *suo proprio spirito nella produzione delle opere*
« *le più saggiamente combinate, e che non ne diffe-*
« *riscono che per un grado di perfezione mille volte*
« *più grande: da ciò risulta per lui l'idea di una*
« *sapienza che le ha concepite, e di una volontà che*
« *le ha poste in esecuzione, ma della più alta sa-*
« *pienza, e della volontà la più attenta a tutte le*
« *circostanze, esercitando il potere il più esteso*
« *colla più minuta precisione* (1). »

§ 11. Dall'esame della nozione della volontà passiamo a quello della nozione del *desiderio*, il quale dispone la volontà ad operare. Ecco la dottrina di Locke sul desiderio: « Allorchè si domanda: *che cosa*
« *è ciò che determina la volontà?* La vera risposta
« che dee farsi a questa questione consiste a dire, che
« lo spirito è ciò che determina la volontà. Perchè ciò
« che determina la potenza generale di dirigere, a
« tale o tale direzione particolare, non è altra cosa
« che l'agente stesso, il quale esercita la sua potenza
« di questa maniera particolare. Se questa risposta non
« soddisfa affatto, è visibile che il senso di questa que-

(1) Damiron, Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle, t. 1.

« stione si riduce al seguente: *Che cosa è ciò che*
« *spinge lo spirito in ciascuna occasione particolare*
« *a determinare a tale moto o a tale riposo parti-*
« *colare la potenza generale, che egli ha di diri-*
« *gere le sue facoltà verso il moto, o verso il ri-*
« *poso?* Al che io rispondo, che il motivo, il quale
« c'induce a rimanere nello stesso stato, o a conti-
« nuare la stessa azione, è unicamente la soddisfa-
« zione presente, che vi si trova. Al contrario, il
« motivo che eccita a cambiare è sempre qualche in-
« quietudine, niente altro conducendo a cambiare stato,
« o a qualche nuova azione, se non che qualche in-
« quietudine. È questo il gran motivo che opera su lo
« spirito per condurlo a qualche azione, ciò che, per
« abbreviare, io nominerò *determinar la volontà* (1). »

Abbiam osservato che la volontà è lo spirito stesso che vuole: la determinazione della volontà è dunque la produzione de' voleri particolari; e siccome lo spirito è il principio efficiente de' voleri, così può dirsi tanto che lo spirito determina sè stesso, quanto che la volontà determina sè stessa. Determinato in tal modo il senso delle parole, non rimane più luogo ad equivoco in questa materia. Ma quali condizioni si richiedono acciò lo spirito produca un volere, o determini sè stesso? L'osservazione interiore scovre in ciascun atto della volontà i seguenti fatti: 1.° la conoscenza dell'oggetto voluto: non si può volere ciò che non si conosce; 2.° il desiderio dell' oggetto voluto: non si vuole ciò che in niun modo si desidera; 3.° l'atto stesso del volere. La percezione dell' oggetto voluto non è il volere; si percepiscono delle cose che non si vogliono: il desiderio non è mica ancora il volere;

(1) Lib. II, cap. XXI, § 29.

poichè vi sono spesso in noi de' desiderj che si contradicono l'un l'altro; e la volontà si determina verso di un oggetto desiderato, abbandonando l'oggetto del desiderio opposto: il desiderio non può nè pure confondersi colla percezione, poichè si percepiscono degli oggetti che non si desiderano, e le percezioni indifferenti, che non sono nè piacevoli, nè dolorose, non eccitano alcun desiderio. Il desiderio dispone dunque la volontà ad operare, o è una condizione per le determinazioni della volontà. Lo spirito non è attivo nel desiderio: il desiderio è una modificazione passiva. Seguíto l'atto del volere, hanno luogo, o pure non hanno luogo gli atti comandati: questi sono di due specie, come abbiam detto: alcuni sono de' pensieri, che accadono nel nostro spirito, in seguito de' nostri voleri; alcuni altri sono de' moti, che hanno luogo nel nostro corpo. Nel passo recato Locke parla solamente dei secondi, ma egli parla eziandio de' primi in altro luogo. L' *efficacia della volontà* consiste nell' esecuzione dei voleri. Una tale efficacia dipende, come vedremo fra poco, da certe condizioni.

È inoltre incontrastabile che non vi è desiderio senza piacere o dolore. Ma io domando: Il piacere e il dolore costituiscono essi soli il desiderio? o il desiderio è una modificazione diversa dal piacere e dal dolore? Io trovo che i filosofi non si hanno proposta questa quistione, almeno in un modo chiaro e preciso; e che, in conseguenza, non l'hanno diligentemente esaminata. Il filosofo inglese, nel passo rapportato, insegna, che il piacere e l'inquietudine determinano la volontà ad operare: ora, essendo incontrastabile che ciò che precede come condizione l' atto del volere è il desiderio, pare che, secondo Locke, il desiderio consista o nel piacere, o nell' inquietudine. Ma Locke non è co-

stante in questo linguaggio, e da un' altra parte egli non dice chiaramente in che cosa consiste questa inquietudine.

« Chiunque (continua Locke) rifletterà su di sè « stesso, allora che egli vuole, troverà che la volontà, « o la potenza di volere non si riferisce se non che « alle nostre proprie azioni, che essa si termina ivi, « senza andare più lungi, e che il volere non è altra « cosa che questa determinazione particolare dello spi« rito, per la quale egli procura, per un semplice ef« fetto del pensiere, di produrre, continuare o arre« stare un'azione, che suppone essere in suo potere. »

Questo modo di esprimersi del filosofo inglese mi sembra oscuro: la distinzione degli atti eliciti dagli atti comandati, distinzione importante nella filosofia della volontà, spiega la cosa chiaramente. La volontà è la potenza di volere, o lo spirito stesso considerato come potente a volere. Le azioni della volontà sono i voleri particolari, e questi si dicono pure le determinazioni della volontà, o gli atti eliciti. Le modificazioni, che in seguito di questi atti eliciti avvengono nello spirito, o nel corpo, sono gli *atti comandati*. Questi atti comandati si considerano da noi come effetti de' nostri voleri; e, secondo che questi effetti hanno o non hanno esistenza, la volontà è più o meno efficace. L'efficacia della volontà può essere impedita da cause esterne. Un uomo legato ad una colonna può aver la volontà di camminare, e di allontanarsi dal luogo, in cui è arrestato dalle catene; ma questa sua volontà è resa inefficace dalla forza insuperabile delle catene. Un uomo, che vuole muovere un braccio colpito da paralisia, ha una volontà inefficace di muoverlo. Affinchè abbia luogo l'efficacia della volontà riguardo a' moti, sono necessarie tre condizioni: 1.ª Una

organizzazione fisica capace di eseguire certi moti; 2.ª Che i voleri prodotti dalla volontà non vadano al di là de' moti, di cui è capace la fisica organizzazione; 3.ª Che una forza esterna maggiore non impedisca i moti comandati dalla volontà.

Locke segue: « La volontà è perfettamente distinta « dal desiderio; il quale nella stessa azione può avere « uno scopo affatto differente da quello ove ci con« duce la nostra volontà. Per esempio, un uomo, a « cui non potrei non condiscendere, può obbligarmi a « far uso di certe parole, onde persuadere un terzo, « dal quale posso desiderare di nulla ottenere, nel « tempo stesso che gliene tengo discorso. È evidente « che la volontà ed il desiderio trovansi in tal caso in « perfetta opposizione: volendo io un'azione che tende « da un lato, mentre il mio desiderio tende da un al« tro lato direttamente contrario. Un uomo, il quale « per un violento attacco di podagra si sente libero « da un peso di capo, o da una gran nausea, desidera « altresì di essere sollevato dal dolore che sente ai « piedi ed alle mani (poichè dove trovasi il dolore vi « ha desiderio di esserne liberato), pure ove giunga « a comprendere che l' allontanamento di questo do« lore può cagionare il trasporto di un nocevole umore « in qualche parte più vitale, la sua volontà non po« trebbe esser determinata ad alcun' azione che valga « a dissipare questo dolore, onde evidentemente ap« parisce, che desiderare e volere sono due atti dello « spirito affatto distinti; e conseguentemente, che la « volontà, la quale non è che la potenza di volere, è « dal desiderio ancor più distinta. »

Qui Locke stabilisce molto bene la distinzione del desiderio dalla volontà. Un idropico, malgrado il desiderio di bere, si astiene dall'acqua. Egli dunque de-

sidera di bere, ma non vuol bere. Osservate che in tali casi vi sono de' desiderj opposti, fra i quali la volontà si determina. Così l'idropico desidera di prolungar la sua vita; e perciò di fare tutto ciò che mena a conservarla, e di astenersi di fare ciò che tende a distruggerla; ed insieme desidera di togliersi il dolore della sete: gli oggetti de' due desiderj son opposti; poichè l'uno è di bere, l'altro di non bere.

§ 12. Ma che cosa è mai il desiderio? Locke, come dissi, ci presenta un' incostanza di linguaggio su tale oggetto. Egli scrive: « Io son mosso a credere non « essere il *maggior bene,* come si suppone ordinaria« mente, quello che determina la volontà ad operare, « ma piuttosto qualche attuale *inquietudine,* e princi« palmente la più pressante. Questa, a parer mio, è « ciò che determina successivamente la volontà, e ci « muove a fare le azioni che facciamo. Noi possiamo « dare a questa inquietudine il nome di *desiderio,* che « è effettivameute un' inquietudine dello spirito, ca« gionata dalla privazione di qualche bene assente. »

Qui il filosofo citato fa consistere il desiderio nell' inquietudine. Ora l'inquietudine è un dolore; il desiderio dunque, secondo il passo rapportato, sarebbe un dolore, e niente altro che un dolore: Locke nondimeno dice: « Qualunque dolore del corpo, e dello « spirito, è un' inquietudine, alla quale è sempre unito « un desiderio proporzionato al dolore, o alla inquie« tudine, che si sente, e da cui può essere distinto ap« pena. »

Il filosofo citato nelle parole rapportate fa consistere il desiderio nel solo dolore, e non pone nel desiderio alcun piacere: inoltre dice, che il desiderio è una cosa distinta dal dolore stesso. Queste due asserzioni son contradittorie a quelle che abbiamo di so-

pra rapportate; poichè, essendo vero, che il desiderio determina, o dispone la volontà ad operare; ed avendo Locke detto, che il motivo il quale c' induce a rimanere nello stesso stato, o a continuare la stessa azione è unicamente la soddisfazione presente che vi troviamo, e che il motivo contrario il quale ci eccita a cambiare stato, è sempre qualche *inquietudine*, segue, che il desiderio consiste ancora nel piacere: di più avendo egli riposto il desiderio anche nell' inquietudine, si contradice, dicendo, che all'inquetudine è sempre unito un desiderio.

Seguiamo ad ascoltare lo stesso filosofo: « Il desi-« derio non essendo che l' inquietudine, cagionata « dalla mancanza di un bene assente; rispetto al do-« lore, che attualmente si sente, il sollevamento di « questa inquietudine è questo bene assente; e fintanto « che non si ottenga questo alleviamento, *si può a* « *questa inquietudine applicare il nome di deside-* « *rio;* poichè non vi ha chi, sentendo dolore, non de-« sideri di esserne liberato con un desiderio propor-« zionato alla impressione di questo dolore, e che ne è « inseparabile. »

Il filosofo inglese non mi sembra che faccia qui uso di un linguaggio preciso: ora egli dice, che il desiderio è l' inquietudine stessa, cioè il dolore cagionato dalla mancanza di un bene assente, ora dice, che il desiderio di esser liberato da questo dolore va unito collo stesso dolore, ed è in ragione del dolore; il che suppone, che il desiderio sia qualche cosa che segue il dolore, non già lo stesso dolore.

Locke soggiunge: « Oltre al desiderio di essere « liberato dal dolore, ve ne ha un altro di un « bene postitivo assente; ed anche a questo riguardo « il desiderio e l'inquietudine sono in una eguale pro-

« porzione; poichè quanto più desideriamo un bene « assente, tanto maggiore è l'inquietudine che ci ca« giona questo desiderio (1). »

Il desiderio è dunque qui anche una cosa diversa dall' inquietudine, di cui il filosofo inglese ha parlato. Esso è la cagione dell'inquietudine. Questa incostanza di linguaggio è un ostacolo, per acquistare una nozione netta del desiderio.

§ 13. Wolfio definisce il desiderio così: « L' Appe« tito in generale è l'inclinazione dell' anima ad un « oggetto, in ragione del bene nello stesso percepito. « Per cagion di esempio, supponiamo che Tizio ode « da Sempronio medico, che qualche cibo conduca a « conservar la sanità. Se egli poi conosce quanta per« fezione del corpo sia la sanità, giudicherà essere il « cibo un bene, attribuendo allo stesso un grado di « bontà corrispondente alla grandezza della perfezione, « che egli pone nella sanità. Ora mentre così giudica, « si accorge di avere una propensione verso questo « cibo, e perciò lo desidererà. In questo modo la realtà « della denifizione è evidente a *posteriori*, e ciascuno « la sperimenta in sè stesso.

« L'*Avversione* in generale è l'allontanamento del« l'anima dall'oggetto, in ragione del male nello stesso « percepito, o sia che ci sembra di percepire in esso. Per « cagione di esempio, se Tizio ode da Sempronio medico, « che un qualche cibo reca danno alla sanità, raccon« tando gli esempj di coloro, i quali avendo fatto uso di « questo cibo, sono inciampati in morbi gravi e peri« colosi; egli avrà in avversione questo cibo, anzi se « l'ha nella bocca, lo getta via. Costui ha dunque in

(1) Lib. II, cap. XXI, § 29 a 31.

« avversione il cibo, perchè se lo rappresenta come
« un male, altrimenti pel grato sapore l'avrebbe
« mangiato. Ora mentre egli ha in avversione il cibo,
« l'anima quasi si allontana dallo stesso, in quanto
« desidera che esso ne sia da lei lontano; ciò che si
« esprime coll' allontanamento del capo, e con quel
« moto delle mani, che suol farsi quando vogliamo
« allontanare da noi qualche cosa offertaci. Siccome
« nella definizione dell' appetito ci siamo conten-
« tati della nozione chiara, quantunque confusa,
« dell' inclinazione; così similmente qui ci riposiamo
« nella nozione chiara, ma confusa dell'allontanamento
« (reclinationis). Poichè qual cosa sia tanto l'inclina-
« zione, che l' allontanamento dell' anima, ciascuno
« può, in qualsivoglia momento, sperimentarlo in sè
« stesso, essendo continui gli appetiti, e le avversioni,
« di modo che appena può assegnarsi qualche mo-
« mento, in cui non desideriamo, nè abbiamo in av-
« versione qualche cosa. Nella Psicologia razionale
« poi dimostreremo in che cosa consiste questa incli-
« nazione, e questo allontanamento dell' anima. Ma
« alcuno sia lontano dal persuadersi, che noi ci ser-
« viamo del vocabolo in un significato metaforico, e
« che non gli attribuiamo qui il significato proprio.
« Poichè sebbene i vocaboli si prendano dalle cose
« corporee, ciò nondimeno non osta, che nella dot-
« trina dell' anima si attribuisca a questi vocaboli il
« loro significato proprio (1). »

Ma consultiamo la psicologia razionale, a cui Wolfio ci manda, per dimostrarci in che consiste questa inclinazione, e questo allontanamento dell'anima. Egli scrive quanto segue: « *In ogni percezione presente*

---

(1) Wolfio, psych. emp., § 279, e 281.

« *vi è lo sforzo di cambiare la percezione.* Le per-
« cezioni nell'anima continuamente si cambiano, suc-
« cedendo scambievolmente le une alle altre, come
« ciascheduno sperimenta in sè stesso. Ora le nostre
« percezioni, quali che fossero, si producono dalla
« forza dell'anima. Perciò siccome ogni forza conti-
« nuamente tende al cambiamento dello stato del sog-
« getto, in cui essa risiede, in ogni percezione pre-
« sente vi è lo sforzo di cambiare la percezione.

« Colui a cui è familiare la nozione delle forze
« non sentirà alcuna difficoltà nell'ammettere la pro-
« posizione presente. Perciò in grazia di coloro, a'
« quali una tal nozione non è familiare, giudico di
« dichiarar la cosa coll'esempio della forza motrice.
« Il mobile constituito in moto cambia continuamente
« il luogo. Questo cambiamento dipende dalla forza
« motrice, la quale consiste nello sforzo di cambiare
« continuamente il luogo. Perciò nel sito presente,
« che il corpo ha relativamente ad altri corpi, vi è lo
« sforzo di cambiare questo sito, il quale sforzo se
« non vi fosse, non seguirebbe alcun cambiamento.

« Lo sforzo di cambiare la percezione presente di-
« cesi *percetturizione*; (percepturitio). Perciò in
« ogni percezione vi è la *percetturizione.*

« *Sè alla percezione prevista si unisce l'idea del*
« *piacere, la percetturizione si dirige in essa; se*
« *vi si unisce l' idea di tedio o di molestia, si al-*
« *lontana da essa* (1). »

§ 14. Con questo lungo discorso, Wolfio non ha avanzato alcun passo nella spiegazione che intende di darci del desiderio. Questo filosofo conviene, che i vocaboli di *inclinazione*, e di *allontanamento*, son

(1) Psychol. rat., § 480, 481, 482.

presi dalle cose materiali; ma egli soggiunge, che ciò non impedisce, che a questi vocaboli, applicati all'anima, non si attribuisca il significato proprio. Appunto, io gli dico, additateci qual è il significato proprio de' vocaboli *inclinazione* ed *allontanamento*, applicati all'anima: io non lo vedo affatto. Ciascuno, dice Wolfio, ne ha un' idea chiara. Io trovo, al contrario, che ho un' idea chiara del desiderio; che in questa idea vi trovo una percezione piacevole, ed una percezione dolorosa, nè altro vi trovo, finchè mi arresto al solo desiderio.

Il desiderio è certamente una modificazione dello spirito: noi non abbiamo idea di altre modificazioni, se non che di moti e di pensieri. I vocaboli *inclinazione* ed *allontanamento* denotano moti: essi non esprimono dunque alcuna modificazione dello spirito. Nè si dica, che questi vocaboli presi dalle cose materiali si son trasferiti all' anima, e che perciò possono denotare il desiderio. La metafora è una figura per mezzo di cui si trasporta, per così dire, la significazione propria di un vocabolo ad un altro significato, che non gli conviene, che in virtù di una comparazione che è nello spirito. Quando si dice *la luce dello spirito*, questo vocabolo di *luce* è preso metaforicamente; perchè come la luce, nel senso proprio, ci fa vedere gli oggetti corporali, così la facoltà di conoscere e di percepire, ci fa vedere gli oggetti a cui si applica: in questo caso noi percepiamo una similitudine fra l'effetto della luce e l'effetto della facoltà di conoscere, e perciò fra la luce e la facoltà di conoscere; ma ciò suppone che si abbiano tutte e due le idee di luce, e di facoltà di conoscere; senza di ciò la metafora sarebbe vôta di senso: ora qual' è la similitudine che passa fra l'inclinazione come moto, ed il desiderio? Mi si dirà,

che siccome l'inclinazione avvicina il corpo che s'inclina a quello a cui s'inclina, così il desiderio avvicina l'oggetto desiderato allo spirito, in quanto dirige l'attenzione dello spirito su l'oggetto. Ma di sopra ho mostrato, che questa direzione delle facoltà intellettuali su di un dato oggetto è un effetto della volontà, non del desiderio. Era necessario che questo filosofo ci facesse conoscere il desiderio in sè stesso, non già ne' fatti che lo seguono. Wolfio dice, che in ciascuna percezione presente vi è lo sforzo di cambiare la percezione. Questa proposizione è falsa. Una percezione è un modo di essere, ed un modo non è produttivo di un altro modo: ciò che produce è un agente, ed un agente è una sostanza. Nel terzo volume del mio Saggio filosofico, ove esamino il sistema Wolfiano delle facoltà dello spirito, e nel quinto volume, ove tratto della critica dell'ontologia, mostro gli errori in cui cade Wolfio su la nozione di *Forza*.

Supponiamo, che, avendo avuto una sensazione piacevole si desti in me il desiderio di averla di nuovo: ecco i fatti, che l'attenzione sul mio spirito scovre in esso: il fantasma di questa sensazione dee nascere in me: un tal fantasma, in sè stesso considerato, ed isolatamente dalle altre circostanze che lo accompagnano, dee essere piacevole. Ma lo spirito percepisce come assente l'oggetto della sensazione piacevole: questa percezione dell' assenza dell'oggetto piacevole è dispiacevole. Se l'oggetto piacevole sarà riguardato come presente in un tempo futuro, questa percezione, che riguarda come futura la sensazione piacevole, è piacevole ancora: essa è più o meno piacevole, secondo che lo spirito è più o meno sicuro che una tal sensazione rinascerà; e secondo che il tempo, in cui si pensa che rinascerà è meno o più lontano dal tempo presente: lo stato di desiderio è dunque uno

stato misto, in cui lo spirito è affetto insieme da modificazioni piacevoli e dispiacevoli.

Tutte queste proposizioni sul desiderio son confermate dall' esperienza. Quando i fantasmi relativi alle sensazioni piacevoli hanno luogo ne' sogni, ne' quali, come ho provato nel mio Saggio filosofico su la critica della conoscenza, e nella psicologia, lo spirito è passivo, e non hanno luogo i giudizj su l' assenza dell' oggetto piacevole; i fantasmi equivalgono allora alle sensazioni piacevoli. Supponiamo, che, desiderando di rivedere un oggetto da cui sono lontano, io intraprenda, per rivederlo, un viaggio: il piacere, che mi produce l' immaginazione della futura visione dell' oggetto desiderato, sarà più grande a misura che sarò più vicino al luogo ove voglio giungere. Un uomo, agitato da desiderj violenti, vorrebbe risecare dalla sua vita i momenti che lo separano dall' oggetto desiderato. Tali sono i fatti intellettuali, che mi presenta la meditazione sul desiderio. In tutti questi fatti io non trovo altra cosa, se non che percezioni piacevoli e dolorose. Il desiderio consiste dunque nell' insieme delle percezioni piacevoli e dolorose, ed altra cosa esso non suppone.

Quello che fa illusione in questa materia si è, che il desiderio è sempre seguito da un atto della volontà, il quale o ubbidisce, o resiste al desiderio, o comanda l' esame delle qualità dell' oggetto desiderato. Ciò ha prodotto, che i filosofi, i quali non hanno fatto un' analisi esatta del desiderio e della volontà, han detto che il desiderio è uno sforzo, una tendenza, una inclinazione, un allontanamento, vocaboli tutti che, applicati all' anima, non presentano alcun senso. Di fatto quel moto del capo, e delle mani, che Wolfio, nel passo rapportato, pretende, che dinotino l'*avversione*,

dinotano l'atto della volontà, che non vuole mica l'oggetto offertoci: questi segni denotano dunque non già l'avversione indeliberata, e che previene l'atto del volere, ma l'avversione deliberata, che consiste nella determinazione della volontà a non volere l'oggetto offertoci.

Ma mi si potrebbe domandare: il desiderio cessa esso allora che la sensazione piacevole ha già avuto luogo nello spirito? Son affetto dal sentimento della sete, e sento il desiderio di bere: da questo desiderio, a cui la volontà ubbidisce, segue l'atto del bere, e perciò la sensazione piacevole. Ma, bevuti i primi sorsi dell'acqua, posso continuare a desiderare di bere, e quindi a voler bere, ed a bere: qui ha luogo un secondo stato del mio spirito, o pure una seconda serie di modificazioni: questa seconda serie è della stessa natura della prima: si desidera un secondo bere: da questo desiderio nasce l'atto di volere questo secondo bere: da questo atto nasce il moto del bere. Questo desiderio del secondo bere consiste pure nel fantasma piacevole del bere, e nella percezione dolorosa dell'assenza di questo secondo bere: queste percezioni si seguono con somma rapidità o pure accompagnano la percezione piacevole del primo bere, e così seguitando. Prima di bere, noi possiamo considerare lo spirito come affetto dall'aspettativa del futuro bere; e questa aspettiva, che è un misto di piacere e di dolore, costituisce il desiderio. Appena bevuti i primi sorsi dell'acqua, questa aspettativa non cessa, e perciò il desiderio continua. Quando il fantasma del bere non è più piacevole, il desiderio del bere si dice *esser soddisfatto*. Il desiderio non è dunque diverso dalle percezioni piacevoli e dispiacevoli; ma esso è uno stato dell'anima misto di piacere e di dolore.

§ 15. L'Abate Genovesi, trattando del principio motore dell'uomo, scrive: « Qual'è l'immediato « principio motore degli uomini, che li sollecita di « dentro e spigne, sia che facciano checchessia, o si « astengano di fare? al che rispondo, Che considerando « noi medesimi, e quel che in noi ci sentiamo, trove- « remo non essere da altro mossi, che dal dolore e « dall'inquietudine. Ogni dolore è un sito per noi sco- « modo; e quindi è, che ci studiamo a tutto potere di « cambiarlo in meglio, e adagiarci in modo che non « sentiam dolore, o ne sentiam men che si può. Si « vuole intanto osservare, che per la parola *dolore* « noi non intendiamo quel solo che addomandasi do- « lore di corpo, ma ogni molesta sensazione, sia di « corpo, sia di animo, che ci punga ed inquieti, nè ci « lasci godere dello stato e sito in cui siamo. Adunque « tutt'i nostri desiderj, mobili, piccanti, torbidi, non « sono che de' dolori, e delle volte maggiori assai « che quelli del corpo, siccome si può conoscere per « l'ambizione, avarizia, amore, ira, ecc., appetiti tutti « quanti pungenti e scottanti.

« Ora egli è manifesto, per la sperienza che cia- « scuno può aver di sè, che noi non siamo mai desti « e mossi a fare, o a cessar di far niente, se non per « alcuno di questi dolori, desiderj, inquietudini, ecc. « Perchè stimiamo di potercene liberare, o con far « qualcosa, come chi fatica per procacciarsi del cibo « da soddisfare al dolore della fame, o combatte va- « lorosamente per compiacere al pizzicor della gloria: « ovvero chi si dà a dormire per curar la stracchezza; « chi si astiene da far male, o per l'appetito della « virtù, o per l'inquietudine, che in lui desta l'aspetto « della pena, e 'l timore della Divinità, detto perciò « da' latini *religio*, cioè scrupolo, ed ansietà di co- « scienza, ecc.

« Si chiede se il piacer ci muove. Al che si vuol
« rispondere, che sì: *trahit sua quemque voluptas.*
« Ma non è già il piacer conseguito che ci muove;
« essendo il conseguito piacere uno zero, un niente,
« che non può avere attività alcuna; ma è quel che
« bramiamo di conseguire, stimandolo per noi un
« bene. E perchè ogni brama e desiderio è un dolore,
« segue, che il piacer non ci muova che pel dolore
« che in noi cagiona. Ed in fatti, a ben intenderla, il
« piacere non è altro, salvo che il cessar del dolore,
« e della noja, il termine del dispiacere; niuno po-
« tendo qui tra noi sentir piacere alcuno che non
« sia il fine di qualche inquietudine (1). »

Ciò che dice qui l'autore citato mostra, che egli non ha guardato il desiderio che in uno degli elementi che lo costituiscono; e mostra, dall'altra parte, che la spiegazione da me data del desiderio è appoggiata su l'esperienza interna. Ciò che dispone la volontà ad operare è il desiderio: l'Abate Genovesi ha riguardato il desiderio solamente in uno degli elementi di esso, che è il dolore; ed ha perciò concluso, che il dolore è l'unico principio motore della nostra volontà. Ma da un'altra parte egli ha veduto, che il piacere ci muove ugualmente, e che il piacere movendoci in quanto non è conseguito; ed essendo, in quanto non conseguito, un dolore, egli ha detto, in conseguenza, che il piacere non ci muove che pel dolore che in noi cagiona. Ma è assolutamente falso, che il solo dolore ci muove. Il dolore ci muove, come confessa il filosofo citato, perchè stimiamo di potercene liberare con fare qualche cosa: ora l'idea di un futuro

(1) Genovesi Diceosina, lib. I, cap. I, § XII, XIV, XV.

sollevamento del dolore è certamente un piacere: non è dunque, in questo caso, il solo dolore, che ci muove, ma il dolore unito al piacere, cioè il desiderio. Similmente se il riguardare il piacere come non presente, come lontano, è un dolore, il riguardarlo come futuro è certamente un piacere. Non è dunque il solo piacere che ci muove, ma il piacere unito al dolore: il che vale quanto dire il desiderio.

§ 16. Ma è egli poi vero, che ogni piacere sia il termine del dolore? Ascoltiamo l'Inglese Burke: « Il « dolore ed il piacere sono idee semplici, incapaci di « definizione. Gli uomini non prendono abbaglio su i « loro proprj sentimenti, ma eglino s' ingannano fre« quentemente ne' nomi che loro danno, e ne' ragio« namenti che fanno su di essi. Molti pensano che il « dolore proviene necessariamente dall' allontanamento « di qualche piacere, e reciprocamente, che il piacere « nasce dalla cessazione, o dalla diminuzione di qual« che dolore. Per me, io sono indotto a credere, che « il dolore ed il piacere, nella loro maniera di modi« ficare la più semplice e la più naturale, sono cia« scuno di una natura positiva, e non in alcun modo « dipendenti l'uno dall'altro. Lo spirito umano è so« vente, io dirò ancora la maggior parte del tempo, « in uno stato ugualmente privo di dolore e di pia« cere, che io chiamo stato d' indifferenza. Allora che « da questo stato io son trasportato in un stato di pia« cere attuale, non sembra mica necessario che io « passi pel mezzo di alcuna spezie di dolore. Suppone« tevi in questo stato d'indifferenza, di comodo o « tranquillità, non importa qual nome vi piacerà di « dargli; ed immaginate, che voi siete subito sorpreso « dalla melodia di un concerto, o dalla presenza ina« spettata di un oggetto vestito di belle forme, e bril-

« lante de' più vivi colori; o che l'odore di una rosa
« alletterà il vostro odorato; o finalmente, che il vo-
« stro palato, senza provare il bisogno della sete, si
« trovi abbeverato di un liquore esquisito: non vi è
« dubbio, che per i diversi sensi dell' udito, della vi-
« sta, dell' odorato e del gusto, voi ricevete un pia-
« cere reale: intanto se io m' informo dello stato del-
« l'anima vostra prima di queste sensazioni, difficil-
« mente mi risponderete, che ella soffriva qualche do-
« lore; o direte voi forse, che questi diversi piaceri
« essendo cessati, qualche dolore sia ad essi succeduto?
« Supponiamo, da un' altra parte, che un uomo,
« nello stesso stato d'indifferenza, riceva un colpo vio-
« lento, che egli beva di un liquore amaro, o che ab-
« bia le sue orecchie offese da suoni aspri, e pungenti;
« egli non vi ha qui alcuno allontanamento di piacere,
« ed intanto ciascuno de' sensi affetti prova un dolore
« molto distinto. Si dirà forse, che in questi casi il
« dolore proviene dall' allontanamento del piacere, di
« cui la persona godeva, sebbene questo piacere esi-
« stesse in un sì debole grado, che il suo allontana-
« mento ha potuto solamente renderlo percettibile.
« Ma è questa una sottigliezza, che non è nella na-
« tura. Perchè se avanti del dolore io non sento al-
« cun piacere reale, io non ho alcuna ragione di giu-
« dicare che esso esiste; poichè il piacere non è pia-
« cere, che intanto che esso è sentito. La stessa cosa
« è del dolore. Io non potrò giammai persuadermi
« che il piacere ed il dolore sieno delle pure relazioni,
« che non possono esistere, se non che per uno scam-
« bievole contrasto; ma io credo discernere chiara-
« mente, che vi ha de' dolori e de' piaceri positivi,
« che non dipendono in alcun modo gli uni dagli al-
« tri. Non vi ha verità più certa per me. Io nulla

« vedo nel mio spirito di più distinto, che i tre
« stati d' indifferenza, di piacere e di dolore; ed
« io percepisco ciascuno di essi, senza alcuna idea di
« qualunque relazione. Cajo è afflitto dalla colica:
« questo uomo è attualmente nel dolore: che Cajo si
« ponga alla tortura, egli sarà soggetto ad un dolore
« molto più grande; ma questo dolore della tortura
« nasce esso forse dall' allontanamento di qualche
« piacere? O la colica è essa un piacere o un dolore,
« secondo che ci piace di riguardarlo (1)? »

Il cavalier Carelli, nella sua dotta Dissertazione su l'Architettura degli Antichi, osserva pure giudiziosamente, « che spesse volte a' piaceri non precede alcun
« nostro desìo. A chi, pensando a tutt' altro, improv-
« visamente s' imbatte in ameno campo, la subitanea
« sensazione delle vaghe forme, e delle vivide tinte
« allegra il senso della vista, e riempie l' animo di
« gentil godimento. Se ad un tratto l' usignuolo co-
« minciando soavemente a cantare rompe il silenzio
« della selva, l' orecchio n' è gradevolmente tocco,
« ed altra non preveduta dolcezza si trasmette nel-
« l' animo. »

§ 17. Le sensazioni sono modificazioni positive dello spirito, ed hanno la loro causa positiva nell' azione de' corpi su i nostri organi. Non può dunque alcuna sensazione esterna consistere nella cessazione di un' altra sensazione.

Le sensazioni, come è noto dalla Filosofia teoretica, dipendono dallo stato de' nostri organi, e del nostro corpo: questo stato cambiato, le sensazioni cambiano ancor esse. Ciò premesso, supponiamo il nostro corpo

---

(1) Ricerca filosofica su l' Origine delle nostre Idee del Sublime, e del Bello di Edmondo Burke, par. I, sez. II.

in quello stato in cui si trova, quando noi sperimentiamo nel nostro spirito la sensazione della fame, in tale stato noi mangiamo alcuni dati cibi, e si destano in noi delle sensazioni piacevoli. Se dopo di aver mangiato, il corpo si trova in quello stato in cui si trova quando abbiamo il sentimento della sazietà, il sentimento della fame è cessato, ed il piacere del mangiare è cessato ancora; ma si può forse da ciò dedurre, che il piacere derivato dal mangiare consista nella sola cessazione del dolore della fame? Io credo che la ragione, per la quale il mangiare non reca piacere quando si è sazio, si è, che l'azione dei cibi sul nostro corpo richiede, per esser piacevole, che il nostro corpo sia costituito in quello stato in cui si trova quando sperimentiamo il sentimento della fame; e siccome la sensazione cambia, cambiando lo stato del nostro corpo, così avviene che, passando il nostro corpo dallo stato di fame allo stato di sazietà, l'azione del mangiare, che prima produceva una sensazione piacevole, produce poi una sensazione disgustosa. In ciò io ammiro la sapienza dell'Autore supremo di tutte le cose. L'intemperanza nel mangiare nuoce alla sanità del corpo: per porre un ostacolo a questo vizio, Iddio ha costituito il corpo in modo, che nello stato di sazietà il mangiare, invece di recare piacere, rechi dolore. Il mangiare dunque non ci piace perchè fa cessare il dolore della fame, questo piacere suppone il dolore della fame, perchè suppone come condizione indispensabile quello stato del nostro corpo, che è accompagnato dal dolor della fame. Come si può confondere lo stato dello spirito, dopo che l'uomo ha sufficientemente mangiato, collo stato dello spirito in cui egli sperimenta il piacere del mangiare? Basta egli che un uomo non abbia fame,

per dirsi che ha le sensazioni de' sapori? Le sensazioni de' sapori nascono nello spirito tosto che i cibi colpiscono i nervi della lingua e del palato; ma per incominciare a diminuirsi il dolor della fame è necessario che i cibi entrino nel ventricolo: i sapori dunque, che sperimentiamo mangiando, precedono la diminuzione del dolor della fame; e quindi il piacere, che si trova nel mangiare, non consiste nella cessazione del dolor della fame Il sentimento della fame consiste nel sentire il proprio corpo in un certo stato, ed il sentimento della sazietà consiste nel sentire il proprio corpo in uno stato diverso. Questi due sentimenti sono distinti dalle sensazioni de' sapori. Il piacere dunque non consiste generalmente nella cessazione del dolore.

Io chiamo *sensazioni indifferenti* quelle che non richiamano la nostra attenzione, e che non dispongono la volontà ad operare. Ora quanti oggetti colpiscono i nostri sensi, e destano sensazioni, le quali, non traendo la nostra attenzione, spariscono nel momento posteriore a quello in cui si son avute! L'esistenza delle sensazioni indifferenti mi sembra dunque incontrastabile. L'esperienza c' insegna, in conseguenza, esservi sensazioni piacevoli, e sensazioni dolorose; e che si può passare dallo stato d' indifferenza a quello di piacere, senza passare per lo stato del dolore; e che perciò non ogni piacere consiste nella cessazione del dolore.

§. 18. L' autore in ultimo luogo citato continua così: « Noi oseremo asserire che non solamente il « dolore ed il piacere non sono mica in una dipen« denza necessaria dalla loro diminuzione o cessazione « scambievole, ma che nella realtà la diminuzione, o « l'allontanamento del piacere non opera affatto come « dolore positivo; e che l' allontanamento o la dimi« nuzione del dolore ha ne' suoi effetti molto poco di

« similitudine col piacere positivo. Io penso che mi
« si accorderà la prima di queste proposizioni con
« minor difficoltà che la seconda; perchè egli è evi-
« dente, che il piacere, allora che ha percorso la sua
« carriera, ci lascia, presso a poco, allo stesso punto
« ove ci ha trovati. Ogni piacere è rapido, e tosto
« che è passato, noi ricadiamo nell'indifferenza, o
« piuttosto ci abbandoniamo ad una dolce tranquillità,
« tinta de' colori piacevoli della prima sensazione. Io
« convengo che al primo colpo di occhio non sembra
« così evidente, che l'allontanamento di un grande
« dolore non rassomigli ad un piacere positivo: ma
« richiamiamo alla memoria qual è stato lo stato del-
« l'anima nostra allora che ci siamo tolti da qualche
« pericolo eminente, o quando siamo stati liberati
« dalla severità di un dolore crudele. Che cosa ab-
« biamo noi sperimentato in queste occasioni? Se io
« non m'inganno, l'anima nostra si è trovata in una
« situazione ben lontana da quella ove la pone un
« piacere positivo; in uno stato di sospensione scol-
« pito da un sentimento di timore; in una sorte di
« tranquillità melanconica, vicina all'orrore. La fiso-
» nomia e l'attitudine del corpo sono allora sì con-
« formi a questo stato dell'anima, che ogni persona
« straniera alla causa della nostra affezione, ben lungi
« d'immaginarsi che noi godessimo di qualche spe-
« zie di piacere, ci crederebbe immersi nella coster-
« nazione.

« *Così allora che uno scellerato, che, spaventato*
« *dal suo proprio delitto, fuggendo la sua patria,*
« *ove la giustizia lo perseguita, giugne alla fron-*
« *tiera, pallido, smarrito, senza lena; tutti guar-*
« *dano, tutti si maravigliano!* Il disordine straor-
« dinario di quell'uomo, che Omero (Iliad, IV.) ci

« rappresenta come colui che or ora è sfuggito ad un
« gran pericolo, la spezie di passione, mista di sor-
« presa, e di terrore, di cui egli modifica gli spetta-
« tori pinge con altrettanto di giustezza che di ener-
« gia la maniera di cui siamo affetti noi stessi in oc-
« casioni simili; perchè quando abbiamo sofferto qual-
« che emozione violenta, l' anima resta come sospesa
« nella stessa situazione, dopo ancora che la causa ha
« cessato di agire. Son queste le onde del mare agi-
« tate ancora quando la tempesta si è calmata. Ma
« questo resto di orrore, dissipandosi intieramente la
« passione suscitata dall' accidente, si calma nel me-
« desimo tempo. In un vocabolo, io penso che il pia-
« cere (io comprendo sotto questa denominazione
« tutto ciò che ha qualche similitudine col piacere
« nato da una causa positiva, sia nella sensazione in-
« teriore, sia nell' apparenza esteriore) non ha giam-
« mai la sua sorgente nell' allontanamento del dolore
« o del pericolo.

« Diremo noi dunque, che l' allontanamento o di-
« minuzione del dolore è sempre semplicemente dolo-
« rosa, o che un piacere accompagna sempre la pri-
« vazione o la diminuzione di un piacere? Non è que-
« sto il mio pensiere. Ecco tutto ciò che io asserisco:
« In primo luogo, che vi ha dei piaceri e de' dolori
« di una natura positiva ed indipendente; in secondo
« luogo, che il sentimento, che risulta dalla diminu-
« zione o dalla cessazione del dolore, non ha mica
« una molto grande similitudine col piacere positivo,
« perchè si possa considerarlo come essendo della
« stessa natura, o designarlo per lo stesso nome; fi-
« nalmente, in seguito dello stesso principio, che nè
« la qualità nè l' allontanamento del piacere hanno
« alcuna similitudine col dolore positivo. Egli è certo,

« che il sentimento, che nasce dall'addolcimento, o
« dall'intiera cessazione di un dolore è ben lontano
« di essere doloroso o dispiacevole . . . Ogni spezie
« di soddisfazione o di piacere, comunque sia differente
« nella sua maniera di modificare, è evidentemente di
« una natura positiva a riguardo dell'anima che la
« prova. La sensazione è senza dubbio positiva; ma
« egli può avvenire, ciò che avviene in questo caso,
« che essa sia una sorte di *privazione*. È dunque
« molto convenevole di distinguere per mezzo di se-
« gni particolari due cose tanto distinte nella natura,
« come sono il piacere puro e semplice, senza niuna
« relazione, e quel piacere che non può esistere, che
« per una relazione, ed ancora una relazione al do-
« lore . . . Tutte le volte che io avrò occasione di
« parlare di questa spezie di piacere relativo, io lo
« chiamerò *delizia*. Io esprimerò dunque per *delizia*
« la sensazione che accompagna l'allontanamento
« dal dolore o dal pericolo: similmente quando par-
« lerò del piacere positivo, la maggior parte delle
« volte lo nominerò semplicemente *piacere* (1). »

§ 19. Tutti i piaceri, e tutti i dolori appartengono esclusivamente allo spirito, poichè egli solo è capace di sensazioni, di percezioni, di pensieri. Il piacere, che si trova soddisfacendo i naturali bisogni della fame e della sete, risiede nello spirito, come nello spirito stesso risiede il piacere che nasce dalla conoscenza della verità, e dalla pratica della virtù. Ma egli è vero, che alcuni piaceri, come alcuni dolori nascono immediatamente dall'impressione degli oggetti su i nostri sensi, ed altri nascono immediatamente da ciò che accade nell'anima stessa. Un suono armonioso

(1) Burke, op. cit., sez. III, e IV.

mi diletta: un tal piacere sensibile nasce dall' impressione che l' aria mossa produce su l' organo dell' udito. Ma se un uomo mi annunzia la morte di un mio amico, questi suoni articolati, con cui egli me l' annunzia, non producono immediatamente e per sè stessi il dolore che nasce in me: essi risvegliano alcuni pensieri dei quali son segni, e questi pensieri son dolorosi: quindi un uomo, che odierebbe il mio amico, all' annunzio della morte di lui, sperimenterebbe del piacere invece del dolore che io sperimento, ed un altro, a cui il mio amico è ignoto, sarebbe indifferente all' annunzio di questa morte. Il piacere che nasce dalla coscienza della scoverta della verità, come quello che nasce dalla coscienza della pratica della virtù, dipendono immediatamente da ciò che accade nell' interno dell' anima, cioè dipendono dalle proprie operazioni di questa sostanza intelligente ed attiva. Fa d' uopo dunque distinguere i piaceri, in piaceri che dipendono immediatamente dal corpo, ed in piaceri che dipendono immediatamente dallo spirito: lo stesso dee dirsi de' dolori. La distinzione, in conseguenza, fra i piaceri dello spirito e quelli del corpo, come ancora fra i dolori dello spirito e quelli del corpo, bene intesa e sviluppata, dee ammetersi.

Ciò supposto, se qualunque sensazione dee avere una causa positiva che agisca sul nostro corpo, non può alcuna sensazione piacevole consistere nella cessazione di una sensazione dolorosa. Quando dunque Burke, nel passo or ora rapportato, dice: *la sensazione è senza dubbio positiva; ma egli può avvenire che essa sia una sorte di privazione*, parla un linguaggio assurdo, ponendo, che la sensazione sia insieme positiva, ed una sorte di privazione. Egli cade in siffatta assurdità, poichè, conoscendo da una parte,

che fa d'uopo porre una distinzione fra una sensazione piacevole, che ha una causa positiva, ed un piacere, quale che siasi, che nasce in seguito della cessazione del dolore, non ha insieme conosciuto la natura di questa specie di piaceri, che nascono in seguito della cessazione de' dolori.

È incontrastabile, come io ho provato nel mio Saggio filosofico su la Critica della conoscenza, che noi abbiamo un sentimento delle privazioni. Il sentimento della privazione consiste nella coscienza di alcune idee associate. Vedo un corpo in moto: lo rivedo in quiete: la seconda idea risveglia la prima: la coscienza, o il sentimento interno di queste due idee associate, costituisce il sentimento della quiete, o della privazione del moto di questo corpo. Vedo un uomo vivente: lo rivedo morto: la seconda idea risveglia la prima: il sentimento interno di queste idee associate è il sentimento della morte, che è la privazione della vita. Vedo una stanza illuminata: la rivedo meno illuminata: la seconda idea risveglia la prima: il sentimento interno di queste idee associate è il sentimento di una certa privazione di luce. Questi sentimenti di privazioni ci accompagnano incessantemente nella nostra vita; essi sono una feconda sorgente di piaceri, ed insieme di dolori per noi. Un uomo si libera da una penosa malattia: l' idea della sua sanità risveglia quella della sua malattia: il sentimento interno di queste idee associate è il sentimento della guarigione, o della privazione del male, da cui egli era tormentato: una bella giornata, dopo tante orride, non solamente ci desta piacere, per un certo non so che d' insolito, ma eziandio pel sentimento della privazione di ciò che ci recava dispiacere. La nostra vita è seminata da questi sentimenti di privazione, de'

quali alcuni son piacevoli, altri son dolorosi, ed essi alcune volte son molto vivi e commoventi. Un innocente, per una nera calunnia, è chiuso in un'orrida prigione: egli vi languisce per molto tempo: alla fine la sua innocenza è conosciuta: egli è posto in libertà, ed innalzato ad una delle prime cariche dello stato. Egli sperimenta in sè due specie di piaceri: uno è quello che nasce dall'idea del posto, in cui egli si trova; e tal piacere non consiste nella cessazione di un dolore; l'altro è quello che consiste nel sentimento della privazione dello stato doloroso, in cui si trovava nella prigione. Un uomo visita un luogo, in cui ha passato piacevolmente molto tempo, in compagnia di amici virtuosi, che la morte ha rapito. Oh! qual folla di sentimenti si destano nel suo spirito! fra questi vi è il sentimento della privazione, il quale è certamente doloroso. Un uomo rivede un campo, di cui era egli possessore, che somministravagli de' prodotti sufficienti a' suoi bisogni, e che nel momento non è più da lui posseduto: una tale vista risveglia in lui l'idea dello stato passato; ed il sentimento interno della idea presente, e del fantasma che a questa idea si associa, è il sentimento doloroso della privazione.

Questi sentimenti di privazioni non dipendono mica da cause privative, come chiamansi, ma da modificazioni positive dello spirito. Questi piaceri e questi dolori delle privazioni appartengono alla specie de' piaceri dello spirito; ma i dolori, o i piaceri, a cui si riferiscono le privazioni enunciate, possono appartenere tanto alla specie de' piaceri e de' dolori del corpo, che a quella de' piaceri e de' dolori dello spirito. Colui che è affetto dal sentimento doloroso della perdita del suo campo, prova un dolore di spirito, per la privazione de' piaceri del corpo. Colui che è affetto dal sentimento

piacevole della guarigione, sperimenta un piacere di spirito, per la privazione di un dolore del corpo. Colui, che prova un sentimento piacevole, perchè, essendosi scoverta la sua innocenza, si è dileguata la nuvola che oscurava la sua fama, sperimenta un piacere dello spirito, per la privazione di un dolore dello spirito stesso, laddove quando fu colpito dalla calunnia sperimentò un dolore dello spirito, per la privazione di un piacere dello spirito.

§. 20. Riguardo alla cessazione del piacere Burke scrive: « Si dee osservare, che la cessazione del pia-
« cere modifica l'anima di tre maniere. Se esso cessa
« semplicemente, dopo di aver durato un tempo con-
« venevole, ci lascia in quello stato, che noi abbiamo
« chiamato *indifferenza;* se esso è interrotto brusca-
« mente, si prova una sensazione dispiacevole, espressa
« dal vocabolo di *contrattempo;* se finalmente l'og-
« getto ci sfugge senza lasciare la speranza di un al-
« tro godimento, questa perdita è accompagnata da
« un sentimento, che si nomina *affanno.* Ora io non
« penso mica, che alcuna di queste affezioni, senza ec-
« cettuare quella dell'affanno, che è la più violenta,
« rassomiglia in qualche cosa al dolore positivo. L'uo-
« mo, che si affanna, si lascia dominare dalla sua pas-
« sione: egli vi si libera; egli l'ama: egli non è così
« a riguardo di un dolore reale; persona alcuna nol
« soffre volentieri durante un tempo considerevole. Non
« è molto difficile a comprendere, che ciascuno si ab-
« bandoni volontariamente all'affanno. Egli è nella
« natura dell'affanno di attaccarsi al suo oggetto, di
« non perderlo giammai di vista, di rappresentarselo
« sotto l'aspetto il più piacevole, di esaminarne sino
« alle più piccole circostanze; di ritornare su ciascun
« godimento particolare, di arrestarvisi con compia-

« cenza, e di trovare in tutte mille nuove delizie, sino
« allora inosservate. Il piacere domina sempre nell'af-
« fanno; ed è molto lontano, che l'afflizione che noi
« proviamo abbia qualche similitudine col dolore as-
« soluto, che è sempre odioso, e di cui noi ci libería-
« mo tosto che possiamo (1). »

Egli è certo che non si dee confondere il dolore assoluto col sentimento di affanno o di tristezza. Questo è uno stato dell'anima, in cui insieme col dolore si mescola un certo piacere. I fantasmi dell'oggetto amato son piacevoli: il dolore proviene dal giudizio dell'assenza dell'oggetto, e dell'impossibilità che questo ricomparisca: tali giudizj si associano malgrado noi col fantasma piacevole dell'oggetto: questo fantasma richiama l'attenzione, e, per concentrarvela, coloro che sono nella tristezza e nell'affanno amano la solitudine, in cui spargono dolci lagrime. Crediamo pure un dovere, verso gli uomini a noi più cari, l'affliggerci della loro perdita: l'esercizio di un tal dovere non lascerà di esserci piacevole: ci sarà dolce lo spargere delle lagrime su le tombe de' nostri cari defunti: sarà dolce ad un uomo egregio la memoria di cari ed egregi antenati.

Io credo nondimeno, che ciò non ha luogo, se non dopo qualche tempo della perdita dell'oggetto amato; poichè ne' primi momenti, specialmente se una tal perdita ci colpisce all'improvviso, lo spirto parmi che sia gettato in un dolore assoluto, ed io chiamerei questo stato, *desolazione dell'anima*.

Avviene ancora, che in alcune modificazioni, che crediamo piacevoli, vi si trovi eziandio un certo dolore. Coloro che amano di osservare gli antichi mo-

(1) Op. cit., par. I, sez. V.

numenti, vedendo le ruine di una magnifica e famosa città, provano un sentimento di piacere mescolato insieme di dolore, nascente dal sentimento della privazione, e dall'idea del nulla delle cose umane. Questi monumenti commuovono molto l'anima, capace di simili emozioni. Cicerone (De finibus, l. 7 initio) descrive molto bene l'emozione che producono i monumenti celebri dell'antichità: « Giunti in quei luoghi, « giustamente celebri, che portano il nome di Acca- « demia, noi vi trovammo la solitudine che volevamo. « È forse la natura, disse Pisone, o una vana illu- « sione, che ci muove, allora che vediamo i luoghi, « ove sappiamo che hanno molto abitato degli uomini « degni di essere ricordati. che fa, che allora noi « proviamo una impressione più viva di quella che « avrebbe potuto produrre il racconto, o la lettura « delle loro belle azioni? Così son io commosso in « questo momento. L'immagine di Platone è presente « al mio spirito. Qui era egli solito di discorrere, e « noi sappiamo che egli fu il primo che adottò que- « sto uso. Questi giardini, che vediamo vicini a noi, « non solamente mi richiamano la sua memoria, ma « sembrano offrirlo a' miei sguardi. Qui era Speusippo, « qui Senocrate, qui il suo discepolo Polemone: la « sedia, ove quest'ultimo soleva sedersi, è questa ap- « punto che noi vediamo. »

In questo sentimento vi è compreso pure quello del sublime, di cui non è qui il luogo di ragionare.

§. 21. L'abate Genovesi, per ispiegare il piacere equabile, ragiona a questo modo: « Ma si vorrebbe « sapere donde nasce egli il piacere equabile, se ogni « piacere è termine di dolore? Rispondo, che il pia- « cere equabile è la coscienza libera da ogni inquietu- « dine, la quale avendo sempre un essenzial rapporto

« a' passati dolori e molestie, gode in sè medesima di
« trovarsene scevra. È quel che dice Lucrezio: *Suave*
« *mari magno turbantibus aequora ventis*, ecc. Perchè
« quel rapporto desta di certi insensibili increspamenti
« nella tela nervosa, che in tempi cortissimi si levano
« e si abbassano, donde viene a nascere il piacere equa-
« bile, cioè continuato in tempi picciolissimi, ma con-
« catenati. E, nel vero, quei che hanno poco appetito,
« volendo aver il piacere di mangiare, hanno con
« delle salse a far nascere nel palato certe momen-
« tanee e continuate punture, la cui cessazione ge-
« nera momentanei e continuati piaceri del gusto. E
« a questo modo è ben da noi altri detto *aguzzar* la
« fame. Questa sola è la cagione del perchè piace la
« musica, perchè, generando dei momentanei incre-
« spamenti continuati, produce de' momentanei e con-
« tinuati piaceri. Avviene lo stesso per la veduta di
« una vaga e fiorita campagna; perocchè le momen-
« tanee e continuate vibrazioni del lume, dipingente
« nel fondo degli occhi sì gran varietà di oggetti e di
« colori, producono de' momentanei e continuati in-
« crespamenti, la cui momentanea continuata cessa-
« zione è grandissimo e soavissimo piacere (1). »

Il sentimento della privazione del dolore, come ho detto di sopra, è piacevole: ma non bisogna confondere questo piacere con quello chè nasce da una causa positiva, che produce delle nuove sensazioni piacevoli o delle percezioni quali che sieno piacevoli. Le salse producono per sè stesse de' piaceri sensibili, ed inducono tal cambiamento nel corpo, che il mangiare in seguito riesce piacevole. Il piacere risultante dalla musica, e quello risultante dalla veduta di una vaga cam-

(1) Genovesi, nel luogo citato.

pagna, che si adducono da Genovesi come esempj del piacere equabile, non provano affatto che non vi sia piacere, il quale non consista nella cessazione di un dolore. Per evitar l'equivoco in questi esempj fa d'uopo distinguere il piacere nella sua nascita, dal piacere continuato. Non può dirsi, che questi piaceri, nella loro nascita, suppongano, come condizione per la loro esistenza, qualche dolore. Essi non possono dunque in tal caso riguardarsi come cessazione di un dolore. Se poi nella loro continuazione si mescolano de' picciolissimi dolori, ciò è perchè non sono giammai privi nella loro continuazione del desiderio.

Un uomo, che sperimenta il piacere della veduta di una vaga campagna, associandosi a questo piacere il fantasma della cessazione di questa veduta, sperimenta eziandio un certo dolore, poichè il fantasma enunciato è dispiacevole. Più, essendo necessario, acciò un oggetto complesso produca l'impressione piacevole della bellezza, il concorso di tutte le parti: la percezione di alcune, facendo provare il sentimento della privazione delle altre, è associata eziandio ad un certo momentaneo dolore. Così parmi, che possa spiegarsi la mescolanza de' piccoli momentanei dolori co' piaceri continuati, che costituiscono il piacere equabile. Questi piccoli momentanei dolori sono uno degli elementi che costituiscono il desiderio, il quale entra dopo la nascita del piacere equabile di cui parliamo. Credo, in conseguenza, che resta ben definita la natura del desiderio, con dirsi, che il desiderio è uno stato dell'anima misto di piacere e di dolore; e che niente altro vi è nel desiderio fuori de' due elementi del piacere e del dolore.

Leibnizio, ne'nuovi Saggi su l'Intendimento umano, scrive, relativamente all'oggetto che ci occupa, fra le

altre cose quel che segue: « Io amerei meglio dire,
« che nel desiderio in sè stesso vi è piuttosto una di-
« sposizione e preparazione al dolore, che lo stesso do-
« lore. Egli è vero, che questa percezione alcune volte
« non differisce da quella che vi è nel dolore, che
« dal più al meno; ma ciò che appartiene all'essenza
« del dolore è il grado; perchè esso è una percezione
« notabile. Si vede ancora ciò per la differenza che
« vi è fra l'appetito e la fame, perchè quando l'irri-
« tazione dello stomaco diviene troppo forte, essa in-
« comoda, di maniera che bisogna ancora applicare
« qui la nostra dottrina delle percezioni troppo pic-
« cole, per essere osservate, perchè se ciò accade in
« noi, allora che abbiamo dell'appetito e del deside-
« rio, se fosse assai grande, esso ci cagionerebbe del do-
« lore. Per tal ragione l'Autore sapientissimo del no-
« stro essere, lo ha fatto per nostro bene, quando egli
« ha fatto che noi fossimo sovente nell'ignoranza, ed
« in percezioni confuse, affinchè operassimo più pron-
« tamente per istinto, e che non fossimo mica inco-
« modati da sensazioni troppo distinte di quantità di
« oggetti, che non ci tornano affatto nel pensiere, e
« di cui la natura non ha potuto fare a meno per ot-
« tenere i suoi fini. Quanti insetti noi ingojamo senza
« accorgercene; quante persone vediamo, che, avendo
« l'odorato troppo sottile, ne sono incomodate, e quanti
« oggetti disgustosi vedremmo noi, se la nostra ve-
« duta fosse più acuta? Per questa destrezza ancora
« avviene, che la natura ci ha dato de' pungoli di de-
« siderio, come de' rudimenti, o elementi del dolore,
« o, per così dire, de' mezzi dolori, o (se voi volete
« parlare abusivamente per esprimervi più fortemente)
« de' piccoli dolori impercettibili, affinchè *godessimo*
« *del vantaggio del male*, senza riceverne l'incomo-

« dità : perchè altrimenti se questa percezione fosse
« troppo distinta, si sarebbe troppo miserabile, atten-
« dendo il bene, laddove questa continua vittoria su
« questi mezzi dolori, che si sentono seguendo il pro-
« prio desiderio, e soddisfacendo in qualche maniera
« a questo appetito o a questo prurito, ci dà una quan-
« tità di mezzi piaceri, la cui continuazione e l'am-
« masso come (nella continuazione dell'impulso di un
« corpo pesante, che discende, e che acquista dell'im-
« petuosità) diviene finalmente un piacere intiero e ve-
« race. Ed in sostanza senza questi mezzi dolori non
« vi sarebbe alcun piacere, e non vi sarebbe alcun mezzo
« di accorgersi, che qualche cosa ci ajuta e ci solleva,
« essendovi alcuni ostacoli che c'impediscono di porci
« in agiatezza (1). »

La dottrina recata non mi sembra esatta. In primo luogo è falso che nel desiderio non vi sia del vero piacere; 2.° un piccolo dolore non lascia di essere un dolore; 3.° è falso che in ogni desiderio il dolore è piccolo: un uomo che ama ardentemente una persona soffre un dolore intenso vedendosene privo, e prevedendo la lunghezza del tempo che dovrà scorrere per poterla rivedere; 4.° la dottrina delle piccole percezioni, disgiunte affatto dalla coscienza di esse, mi lusingo che sia stata sufficientemente rifiutata nella mia critica della conoscenza.

Malebranche aveva saviamente osservato, che una maggiore finezza ne' nostri sensi non ci sarebbe stata vantaggiosa. Un orecchio più acuto sarebbe stato offeso da tanti piccioli rumori, che sono impercettibili nello stato attuale delle nostre orecchie. Ma non può

(1) Leibnitz, Nouveaux essais sur l'entendement humain, liv. II, chap. XX, § 6.

dirsi che questi piccoli rumori si percepiscano attualmente senza che si abbia affatto la coscienza.

§ 22. Il desiderio è uno stato passivo dello spirito: esso è un insieme di piacere e di dolore; e non è altra cosa che questo insieme. Esso è distinto dal volere, il quale è un atto dell' attività dell' anima. È questo il risultamento delle osservazioni e discussioni precedenti. Condillac e Laromiguière ci han dato una dottrina sul desiderio contraria a ciò che abbiamo stabilito fin qui, e che è in contradizione co' fatti del nostro senso intimo. Conviene di esporre la loro dottrina, e di esaminarla. Il primo de' filosofi citati scrive: « Considerando le nostre sensazioni come rappresentanti « degli oggetti, abbiamo veduto nascere tutte le nostre idee, tutte le operazioni dell' intelletto: se le « consideriamo come aggradevoli o disgustose, ne vedrem nascere tutte le operazioni che si riferiscono « alla volontà. Quantunque per *dolore* s'intenda propriamente il provare una sensazione disgustosa, egli « è certo che la privazione d' una sensazione aggradevole è un dolore più o meno grande, ma fa d'uopo « riflettere che l' *esser privo*, e il *non avere* non significano la stessa cosa. Si può aver goduto giammai delle cose che non si hanno, e si può anche « non conoscerle. È ben differente l'esser privo d'una « cosa: non solo la conosciamo, ma siamo anche nell' abitudine di goderne, o d' immaginarci almeno il « piacere che dal godimento ne deriva. Ora tal privazione è un dolore che più particolarmente chiamasi *bisogno*. Aver bisogno di una cosa è lo stesso « che dolersi di esserne privi.

« Questo dolore nel suo minor grado è meno un « dolore che uno stato in cui non istiamo bene, non « siamo comodi: questo stato lo chiamo *disagio*.

« Il disagio ci porta a muoverci, per procurarci la
« cosa di cui abbiamo bisogno. Non possiamo dunque
« restare in un perfetto riposo, e perciò il disagio
« prende il nome di *inquietudine*. Quanti più ostacoli
« troviamo a goderne, più si aumenta la nostra in-
« quietudine, e questo stato può divenire un tormento.

« Il bisogno non turba il nostro riposo, non pro-
« duce l'inquietudine, se non perchè determina le fa-
« coltà del corpo e dell'anima su gli oggetti, la pri-
« vazione de' quali ne duole. Noi ci richiamiamo alla
« memoria il piacere che ne abbiamo provato: la ri-
« flessione ci fa giudicare di quello che potrebbero
« procurarci ancora; l'immaginazione lo esagera, e
« per goderne ci mettiamo in tutto il movimento di
« cui siamo capaci. Tutte le nostre facoltà dirigonsi
« dunque su gli oggetti, de'quali sentiamo il bisogno:
« e questa direzione è propriamente quella che espri-
« mesi per la parola *desiderio*.

« Siccome è naturale il farsi un'abitudine di go-
« dere delle cose aggradevoli, egli è pur naturale di
« farsi un'abitudine di desiderarle: ed i desiderj dive-
« nuti abitudini si chiaman *passioni*. Tali desiderj
« sono in qualche maniera permanenti, o almeno, se
« rimangono sospesi per qualche intervallo, si rinno-
« vano alla più piccola occasione. Quanto più sono
« vivaci, tanto più le passioni sono violenti. Se quando
« desideriamo una cosa giudichiamo di poterla otte-
« nere, allora questo giudizio unito al desiderio pro-
« duce la *speranza*.

« Un altro giudizio produrrà la *volontà;* ed è il
« giudizio che noi facciamo quando colla esperienza
« ci abbiam fatto l'abitudine di giudicare che non
« dobbiamo trovare ostacolo alcuno a' nostri desiderj.
« *Io voglio*, significa: *io desidero, e nulla può op-*

« *porsi al mio desiderio; tutto anzi dee concorrere*
« *ad appagarlo.*

« In questo senso si prende propriamente la parola
« *volontà:* ma si usa darle una più estesa significa-
« zione, e s' intende per *volontà* una facoltà, la quale
« comprende tutte le abitudini prodotte dal bisogno,
« i desiderj, le passioni, la speranza, la disperazione,
« il timore, la fiducia, la presunzione, e molte altre,
« di cui è agevole il formarsi idea. Abbiamo spiegato
« come le facoltà dell' anima nascano successivamente
« dalla sensazione, e si scorge che esse altro non sono
« che la sensazione, la quale si trasforma, per diven-
« tare ciascuna di quelle facoltà (1). »

La dottrina esposta consiste nelle seguenti proposizioni: 1.ª Il desiderio è la direzione di tutte le facoltà dell' anima verso di un oggetto; 2.ª Il volere consiste nel desiderio unito ad un giudizio, che dice: Il mio desiderio non può incontrare ostacolo, e dee esser eseguito; 3.ª L'atto del volere non è che una sensazione trasformata.

Nello spirito umano fa d'uopo distinguere tre specie di fatti, cioè i fatti della sensazione, quei della meditazione e quei della volontà. I fatti della meditazione suppongono i fatti della volontà, e nascono in seguito degli atti volontarj. Essi sono gli atti comandati interni, corrispondenti agli atti eliciti. La dottrina di Condillac confonde queste tre specie di fatti: essa è dunque evidentemente falsa. La direzione di tutte le facoltà verso di un dato oggetto è un atto comandato; il desiderio, il quale si desta indipendentemente dalla nostra volontà, non è mica un atto comandato; esso

---

(1) Condillac, Logica, par. I, cap. VIII.

non è, in conseguenza, la direzione delle nostre facoltà verso di un dato oggetto.

Il volere non è nè desiderare, nè giudicare; nè l'insieme del desiderio e del giudizio; esso è un atto di sua specie. La dottrina dunque di Condillac su la volontà e sul desiderio è evidentemente falsa.

§ 23. Il signor Laromiguière su la volontà e sul desiderio scrive ciò che segue: « L'uomo non è solamente fatto per conoscere. Lo scopo della sua esistenza non è unica quello di soddisfare una frivola curiosità. L'uomo è nato per essere felice; o pure, se è una presunzione il voler penetrare il mistero delle cause finali, l'uomo vuol esser felice; gli è impossibile di non volerlo: ed in tutti i momenti della sua esistenza egli tende verso la felicità con tutte le potenze del suo essere.

« Quando un bisogno ci tormenta, quando la privazione dell'oggetto, che noi giudichiamo proprio a liberarci dal bisogno, si fa sentire con forza, allora principalmente l'anima opera con energia: da principio non era che un lieve disagio, il quale, senza recare l'agitazione dentro di noi, ci avvertiva intanto della necessità di un cambiamento di stato: tosto l'inquietudine comincia ad agitarci, e va crescendo continuamente; in fine tutte le facoltà entrano insieme in azione: tutte ad un tempo si dirigono verso quell'oggetto, il possesso del quale può renderci la calma. L'attenzione tutta si concentra su l'idea di lui: la comparazione della privazione di esso colla rimembranza del godimento dello stesso ne rende la privazione ancor più dolorosa; ed il raziocinio cerca tutti i mezzi onde assicurarcelo. Questa direzione delle facoltà dell'intelletto verso l'oggetto, di cui sentiamo il bisogno, è il *desiderio*.

« Allora che l'anima desidera, ella giudica che un
« solo oggetto può soddisfare i suoi bisogni; o pure
« giudica che molti oggetti sono proprj a soddisfarli.
« In questo ultimo caso avviene sovente che essa
« prende una determinazione; cioè che l'azione delle
« facoltà, la quale si divideva fra due o molti oggetti,
« cessa di dividersi così per condursi tutta intera verso
« di un solo: l'anima lo sceglie; ella lo vuole; ella lo
« preferisce.

« Questa *preferenza*, che nasce dal desiderio, dà
« la nascita ad una facoltà, senza la quale non vi sa-
« rebbe su la terra nè bene, nè male morale, alla
« *libertà*.

« La condizione dell'uomo non è mica di godere
« di una felicità costante ed inalterabile: egli non è
« pure destinato ad esser sempre infelice. La sua vita
« scorre in un'alternativa di beni e di mali. Se esau-
« diti fossero i suoi voti; se i suoi desiderj non incon-
« trassero mai alcun ostacolo, conoscerebbe appena la
« miseria; si libererebbe tosto delle sensazioni spia-
« cevoli, per darsi tutte quelle che gli fanno amare
« l'esistenza.

« L'uomo preferisce dunque, come abbiamo osser-
« vato, certe sensazioni: di molte maniere di esistere,
« che conosce, va in traccia delle une, e fugge le
« altre.

« È inoltre confermato dall'esperienza che soventi
« fiate l'uomo erra nella scelta; che paragonando lo
« stato che ha scelto a quello che ha ripudiato, e che la
« sua memoria gli richiama, giudica preferibile quello
« che ha ricusato, e che mal soffre di aver escluso.
« Ora, giudicare, che lo stato che si è ributtato sia
« preferibile a quello che fu scelto, e soffrire di aver
« male scelto, si è *pentirsi*.

« Così dunque l'uomo ha il potere di preferire o
« di scegliere, e di volere, e gli accade talvolta in se-
« guito di pentirsi.

« Essendo il pentimento un sentimento spiacevole,
« ne viene di conseguenza che l' uomo non voglia
« esporvisi: ne viene perciò, che, istruito dall'espe-
« rienza, esamini, prima di scegliere, quale de' due
« stati, che a lui si presentano, possa essere seguito
« dal pentimento, quale può andarne esente. Egli
« dunque *delibera*, paragona i due stati, cerca preve-
« derne le conseguenze. Non basta ora che uno stato
« si presenti come aggradevole; è d' uopo che non
« tragga seco il pentimento.

« Si vede dunque che vi sono due modi di prefe-
« rire, di scegliere, di volere: l' uno ha luogo prima
« dell'esperienza del pentimento, l' altro quando ne
« abbiamo provato i tormenti.

« Allorchè non siamo ancora instruiti dall'espe-
« rienza, preferiamo, scegliamo, vogliamo necessaria-
« mente lo stato piacevole, poichè uno stato piacevole,
« che ci piace, o che preferiamo, è la stessa cosa; e
« vi sarebbe contraddizione a supporre, che prima di
« essere istruiti dall'esperienza, uno stato aggrade-
« vole potesse non essere preferito (1). »

Ma le dottrine esposte son false, perchè contrarie ai fatti della coscienza. La direzione delle facoltà di conoscere verso un dato oggetto non è mica nè il desiderio, nè il volere. Questa direzione è un effetto del volere: essa è un atto che i filosofi han chiamato *atto comandato*, e che han distinto dal volere, da loro chiamato *atto elicito*.

---

(1) Laromiguière, Lezioni di Filosofia, t. I, sez. IV.

Il desiderio poi è una modificazione dello spirito, la quale precede il volere. Se io sono modificato da una sensazione piacevole, o questa sensazione è lo stesso desiderio, o pure è seguita dal desiderio di continuare ad averla: questo desiderio sarà seguito dalla volontà di continuare ad aver questa sensazione: a questo volere corrisponde la direzione degli organi del corpo su l'oggetto piacevole, e la direzione insieme dell'attenzione dello spirito su lo stesso oggetto.

Chi di noi non sente che tutte le percezioni piacevoli son seguite dal desiderio; ma che non sempre la volontà ubbidisce agl'impulsi del desiderio? Il desiderio dunque precede il volere, ed il volere precede la direzione delle facoltà dell'anima verso un dato oggetto. Lo spirito, replichiamolo, è passivo nel desiderio, ed attivo nel volere.

La spiegazione inoltre che il signor Laromiguière ci dà del desiderio è più difettosa di quella di Condillac: il raziocinio, egli dice, cerca i mezzi, onde assicurarci l'oggetto desiderato; ma ciò suppone, io gli rispondo, che l'oggetto sia già voluto: Laromiguière dunque comprende nel desiderio anche il volere, e sembra che non distingua l'uno dall'altro.

È esatta l'osservazione che il signor Cousin fa a tal proposito: « Quando (egli dice) l'attenzione, cioè « la volontà, sviluppata in comparazione ed in ragio- « namento, si concentra su di un soggetto corrispon- « dente a' nostri bisogni, il signor Laromiguière pre- « tende: che essa diviene il desiderio: la metamorfosi « è impossibile; alcuna trasformazione non può con- « vertire l'attenzione in desiderio, a meno che quest'at- « tenzione non sia quella di Condillac, cioè involon- « taria e passiva. In questo caso la trasformazione è « molto facile; nulla non è più facile, che di conver-

« tire il passivo in passivo; ma l'attenzione del sig.
« Laromiguière è una facoltà che niente ha di passivo,
« una forza, di cui disponiamo a nostro piacere,
« una potenza volontaria. Or come convertire una
« forza, una potenza, una facoltà, la volontà infine,
« nel desiderio, fenomeno puramente passivo? In pre-
« senza del tale o tale oggetto, corrispondente ai miei
« bisogni, si produce in me il fenomeno del desiderio:
« ciò che lo produce non son io: esso si manifesta per
« mezzo di moti sovente fisici, che la sensibilità, l'or-
« ganizzazione e la fatalità determinano. Non dipende
« affatto da me il desiderare, o il non desiderare ciò
« che mi piace. Io posso ben prendere tutte le precau-
« zioni necessarie acciò il desiderio non s' innalzi
« nell' anima mia, io posso ben fuggire tutte le occa-
« sioni che l'eccilerebbero: quando esso è nato io
« posso ben combatterlo; perchè la mia volontà che
« è distinta dal desiderio può resistergli; ma quando
« il desiderio nasce, e quando esso muore, io non
« posso nè sommergerlo, nè rianimarlo: esso mi as-
« sale, o mi sfugge mio malgrado (1). »

Secondo il signor Laromiguière il desiderio genera la preferenza e la libertà. Il desiderio, la preferenza e la libertà si complicano successivamente di diverse facoltà secondarie, che fanno nascere, come il pentimento e la deliberazione. Il pentimento nasce in seguito della preferenza; la deliberazione segue la preferenza e precede la libertà: si può preferire senza aver deliberato; ma se l'atto di preferenza è stato seguito dal pentimento, non si preferisce più di nuovo senza deliberare: or la preferenza dopo la deliberazione è, secondo il filosofo citato, la preferenza libera,

(1) Frammenti Filosofici.

la libertà. Facciamo alcune osservazioni su l' esposta dottrina. La preferenza è un atto della volontà : ora è falso che il desiderio genera l'atto della volontà, cioè il volere. La conoscenza, ed il desiderio dell' oggetto voluto, sono una condizione, la quale precede il volere, ma che non lo genera affatto.

Son affetto dalla fame; osservo diversi cibi che possono soddisfare il mio bisogno: ne preferisco uno ad un altro: è falso che in questa preferenza non vi sia alcuna deliberazione, nè libertà.

Se poi non si offre a me, che un solo cibo, io, determinandomi a mangiarlo, son libero, perchè voglio una cosa col potere di non volerla; mentre avrei potuto determinarmi a soffrire la fame, anche a costo della mia vita.

La deliberazione non è una condizione indispensabile per la libertà.

Queste osservazioni avranno maggior chiarezza, allora che esamineremo di proposito la dottrina della libertà dell' uomo.

§ 24. Bonnet non ha spiegato esattamente le nozioni della volontà e del desiderio. Egli non determina molto con esattezza l' *attività dell' anima.* Egli scrive: « Come io sento che esisto, perchè ho la coscienza « della mia modificazione attuale, io sento ugualmente « che ho la volontà di muovere certe parti del mio « corpo, e che questa volontà si esegue.

« Io ammetto dunque che l'anima mia è dotata di « un' attività, che si modifica diversamente: io in- « tendo per questa attività, la capacità che ha l'anima « mia di produrre in lei e fuori di lei o sul suo corpo « certi effetti.

« Io dico *in lei*, perchè non percependo alcun rap- « porto fra un moto ed una sensazione, io non posso

« collocare nel moto la causa immediata o efficiente
« della sensazione.

« Io dico *fuor di lei* o sul suo corpo, per confor-
« marmi a questa testimonianza del sentimento inte-
« riore, che mi persuade che io sono l'autore imme-
« diato delle mie azioni. Io non esamino punto qui,
« se questa decisione del sentimento è illusoria: io mi
« racchiudo in questa verità incontrastabile, cioè che
« ad un certo atto della mia volontà corrisponde co-
« stantemente un certo moto di una o di molte parti
« del mio corpo. Io mi riguardo come l'autore di
« questo moto, perchè ho la volontà di produrlo, e
« che esso non è prodotto se non se in conseguenza
« di questa volontà (1). »

Io desidero su l'oggetto che ci occupa una maggior precisione. Io richiamo qui la distinzione degli atti *eliciti*, e degli atti *comandati;* e ritenendo la definizione, che l'illustre autore ci ha dato dell'attività dell'anima, dico, che l'anima produce in lei certi effetti immediatamente, e questi effetti sono gli atti eliciti, cioè i voleri particolari. Lo spirito, allora che vuole qualche cosa, pone in lui il volere di questa cosa: un tal volere è un effetto, è una modificazione dello spirito stesso. Lo spirito dunque, volendo, modifica sè stesso, produce in sè stesso qualche cosa, ed in questa prima produzione si manifesta l'esercizio della sua attività. Agli atti eliciti inoltre corrispondono nello spirito stesso alcuni atti comandati, e questi sono alcuni pensieri che cominciano, o continuano, o cessano in seguito de' nostri voleri, come di sopra abbiamo osservato con Locke. Ecco come l'attività dello spi-

(1) Bonnet, Saggio analitico su le Facoltà dell'anima, capo I, n. 3 e 4.

rito produce degli effetti in esso. L'esempio delle sensazioni, a cui ricorre Bonnet, per darci una prova dell'esercizio dell'attività dello spirito in sè stesso, non è idoneo per tale oggetto. Lo spirito è passivo nelle sensazioni; e sebben si conceda a questo filosofo, che nelle impressioni che si fanno su lo spirito, questi reagisca, e che in tale reazione consista la sensazione; pure fa d'uopo sempre distinguere fra sentire e volere, fra sentire e giudicare: lo spirito è passivo nel sentire, è attivo nel volere e nel giudicare: ma seguiamo ad esaminare la dottrina di Bonnet sul desiderio e su la volontà. « La conoscenza di un modo di « essere migliore è inseparabile dal *desiderio* della « continuazione di un tal modo migliore; e l'effetto « di questo desiderio è l'*attenzione*.

« Io intendo qui per l'*attenzione* quella reazione « dell'anima su le fibre, che l'oggetto ha posto in moto, per la quale l'anima tende a conservare, a for« tificare, o a prolungare questo moto (1). »

Questa dottrina è falsa. L'attenzione è un effetto della volontà, non già del desiderio. Un uomo che non vuole obbedire ad un suo illecito desiderio, distrae il pensiero dall'oggetto desiderato, ma se vuole secondarlo, vi dirige l'attenzione. L'attenzione è dunque un atto comandato. Inoltre, sebbene l'attenzione sia accompagnata da un aumento di moto nelle fibre del cervello, pure è un errore il farla consistere in questo moto aumentato: l'attenzione consiste nella direzione del pensiere su di un dato oggetto: essa è dunque nello spirito, non già nel corpo; essa è perciò un atto comandato interno: l'aumento di moto, di cui parla Bonnet, è un effetto dell'attenzione.

(1) Op. cit., cap. VII, n. 53.

Il nostro autore esamina di proposito la natura del desiderio nel capitolo XIII, e scrive: « Che cosa è il « desiderio? Per saperlo io osservo ciò che avviene « dentro di me allora che desidero. Pressato dalla sete, « e non potendo soddisfare questo bisogno, la mia im- « maginazione mi dipinge un' acqua cristallina, che « fugge mormorando: io credo vederla, udirla mor- « morare, io m' immagino sentirla su le mie labbra: « essa inonda già il mio palato inaridito: io ne bevo « a lunghi sorsi. Più la immaginazione mi dipinge con « forza il piacere, che ho gustato dissetandomi, più « soffro di non godere di questo piacere che in idea. « Il sentimento della sete mi diviene più incomodo, « più attivo. Questo sentimento reagisce su l' imma- « ginazione, e l'immaginazione su questo sentimento.

« Io mi accingo a far l'analisi di questa situazione: « io perverrò forse a discovrire la meccanica del de- « siderio.

« Le sensazioni debbono la loro origine all'azione de- « gli oggetti su i sensi, ed a quella dei sensi su l'anima.

« Egli bisogna che l' anima agisca sul suo corpo « allora che ella richiama le sensazioni. Ella agisce su « le fibre sensibili, che sono state mosse dagli oggetti: « vi eccita degli scuotimenti simili o analoghi a quelli « che gli oggetti vi avèvano eccitati. Perciò ella risve- » glia le sensazioni legate a questi scuotimenti. Allora- « chè dunque io credo vedere, udire, toccare, gustare, « bere un' acqua pura, l'anima mia agisce su i diffe- « renti sensi, su de' quali questo oggetto aveva prima « agito: ella vi eccita de' moti simili o analoghi a « quelli che questo oggetto vi aveva eccitati. Ella si « procura così un godimento immaginario di questo « oggetto; ed ecco il *desiderio* (1). »

(1) Loc. cit., num. 172, 173 e 174.

Questa spiegazione del desiderio non è interamente esatta. Allorachè, pressato dalla sete, la mia immaginazione mi presenta il fantasma dell'atto di bere, se io dirigo la mia attenzione a questo fantasma, questa direzione dell'attenzione è un effetto della volontà. Io posso volere continuare ad aver presente questo fantasma, e posso volere che il fantasma non continui ad essermi presente. Io convengo nondimeno che il fantasma piacevole dell'atto di bere costituisce in parte il desiderio : dico in parte, perchè ho provato, che il desiderio è uno stato dell'anima, misto di piacere e di dolore: il piacere è nel fantasma, il dolore è nel giudizio, che l'oggetto del fantasma non è presente. Il filosofo citato conviene pure, nel passo rapportato, che il dolore entra nel desiderio; poichè dice: *più la mia immaginazione mi dipinge con forza il piacere, che ho gustato dissetandomi, più soffro di non godere di questo piacere che in idea.*

L'autore, nel capitolo XIX, parla della volontà a questo modo: « La volontà in generale è la capacità « di volere, e non una volontà particolare. L'esercizio « della volontà è questa volontà particolare. Io eser- « cito la mia volontà tutte le volte che ho una volontà. « Io ho una volontà tutte le volte che mi determino, « che preferisco un oggetto ad un altro oggetto.

« L'atto: che segue questa determinazione della mia « volontà, che ne è l'effetto, la conseguenza è un *atto* « *libero:* esso è l'esecuzione della mia volontà parti- « colare.

« Vi sono due cose da considerare nella volontà: l'e- « sercizio della volontà e la sua esecuzione. Queste due « cose non debbono esser confuse, e lo sono state.

« Un esempio renderà chiaro il mio pensiere. Un « uomo vuol muovere il suo braccio, e questo braccio

« non può muoversi. Quest' uomo esercita la sua vo-
« lontà, perchè egli ha la volontà particolare di muo-
« vere il suo braccio; ma questa volontà non si esegue
« affatto; il braccio non è punto mosso (1). »

Tutto ciò avrebbe potuto dirsi con maggior precisione, colla distinzione degli atti eliciti e degli atti comandati: ne' primi consiste l'esercizio della facoltà che chiamasi volontà: la corrispondenza poi de' secondi ai primi costituisce l'esecuzione della volontà: l'uomo che vuol muovere il suo braccio che non può muovere, produce un atto elicito, a cui non corrisponde un atto comandato. Inoltre è falso che l' esercizio della volontà costituisce un atto libero. La libertà è nella volontà, non già nell'esecuzione di essa. Seguiamo : « In
« che cosa consiste l' esercizio della volontà nel caso
« che io suppongo? Ciò merita una grande attenzione.
« L' oggetto della volontà particolare di quest' uomo
« è d' imprimere un moto al suo braccio.

« Quest'uomo ha dunque presente allo spirito l'idea
« di muovere il suo braccio. Egli compara questo stato
« di moto di cui ha l' idea allo stato d' inazione che
« sperimenta. Egli preferisce l' uno a l' altro ; egli si
« determina piuttosto a muovere che a non muovere
« il braccio.

« Che cosa è questa determinazione della volontà?
« È l'applicazione della volontà all'idea di muovere il
« braccio. Ma questa idea è legata a delle fibre scosse:
« per lo scuotimento di queste fibre avviene, che l'idea
« di muovere il braccio è attualmente presente allo spi-
« rito. Quando dunque io dico, che la volontà si ap-
« plica all'idea di muovere il braccio, io voglio dire,
« che ella si applica alle fibre adattate a questa idea (2).»

---

(1) Loc. cit., num. 473 a 477.
(2) Loc. cit., num. 478 a 480.

Quando un filosofo vuole spiegare ciò che non può spiegarsi, avviene spesso che si perde in un giro di parole, che a nulla conduce: egli crede di aver fatto un lungo cammino, mentre si trova allo stesso punto, da cui crede di esser partito: per maggior disgrazia alcune volte mentre crede di aver girato intorno ad uno stesso punto, si trova fuori di questo circolo.

Il fantasma del moto del braccio è presente allo spi- [illegible]ll'uomo, di cui parla il nostro autore: questo fa[illegible]iacevole, ed il desiderio nasce: il desiderio è seguito [illegible]l volere: questo volere è un atto semplice ed indefinibile: il dire che esso è l'esercizio della volontà, che esso non è la determinazione, non ci fa essere più avanzati nella conoscenza di esso: il dire poi che esso consiste nell'applicazione della volontà all'idea del moto del braccio, è dire, che la volontà vuole questo moto, in altri termini, che questo moto è l'oggetto della volontà; ma con ciò non ci siamo ancora più avanzati; e questa espressione non c'illumina maggiormente su la natura del volere. Ma l'inconveniente si aumenta alloraché si dice con Bonnet, che la volontà si applica alle fibre adattate a questa idea. Il moto aumentato delle fibre è un effetto mediato del volere, non è il volere stesso: questo volere suppone prima l'attenzione all'idea del moto del braccio: l'aumento del moto della fibra adattata a quest'idea è un effetto dell'attenzione. Quest'aumento di moto non può dunque costituire l'esercizio della volontà, che Bonnet ha intenzione di spiegarci, poichè l'esercizio della volontà consiste negli atti eliciti, come lo stesso Bonnet ne ha convenuto. Questo filosofo dunque, dopo di essersi inviluppato in un giro di vocaboli, si è finalmente smarrito.

Ma terminiamo finalmente: « La volontà non può « applicarsi all'idea di muovere il braccio, senza che

« accresca il moto delle fibre adattate a questa idea.
« Ella non può accrescere il moto di queste fibre,
« senza che renda l'idea più viva. L'aumento del
« moto, che la volontà produce in queste fibre costi-
« tuisce il desiderio di muovere il braccio (1). »

Ma non avevate voi detto innanzi, così io interrogo Bonnet, che questo aumento di moto, in cui consiste, secondo voi stesso, l'attenzione, era un effetto del desiderio? voi dunque confondete qui il desiderio col suo effetto: inoltre questo aumento di moto è qui, secondo voi, un effetto della volontà; l'attenzione è dunque ora un effetto del desiderio, ora un effetto della volontà: dippiù: quante cose rappresenta quest'aumento di moto! esso rappresenta il desiderio, l'attenzione, ecc.: come lusingarsi, con questi equivoci, di aver fatto l'analisi delle facoltà dell'anima? Bonnet voleva far l'esame dell'anima, ed egli cercò di esaminare, con congetture, il cervello: egli fu in ciò simile ad uomo, che volendo esaminare la propria abitazione, intraprende di esaminare quella degli altri. Mi dispiace, che vi sono oggi molti, i quali, senza avere in filosofia neppure un acino del merito dell'illustre Contemplatore della natura, si lusingano, con alcune congetture fisiologiche, di far l'analisi del pensiere umano.

CAPITOLO III.

Dell'Influenza della Volontà su l'Intelletto.

§ 25. La conoscenza dell'impero, che la volontà esercita su la facoltà di conoscere, chiamata eziandio *Intelletto*, è della più alta importanza. Da questa co-

(1) Loc. cit., num. 482

noscenza dipende la determinazione delle modificazioni, che sono imputabili all'uomo, e di quelle che non son tali. Esaminiamo dunque il potere della volontà su ciascuna delle nostre facoltà intellettuali. La sensibilità è la prima potenza del nostro intelletto; ma essa è una potenza passiva. Lo spirito è passivo nella sensibilità, poichè le sensazioni nascono in lui dall'azione degli oggetti sensibili sul proprio corpo: posta, in conseguenza quest'azione, non dipende mica dalla volontà che lo spirito abbia, o che non abbia la sensazione; e che abbia questa sensazione piuttosto che un'altra. Lo spirito a questo riguardo niente può cambiare nelle proprie sensazioni. Non dipende da lui ne' forti calori estivi l'essere in certe circostanze affetto, o il non esserlo, dalla sensazione di calore; nè negl'intensi freddi dell' inverno l'essere in certe circostanze affetto, o il non esserlo, dalla sensazione di freddo. Non dipende da lui, bevendo un dato medicamento, di evitare la sensazione di amarezza, che questo gli produce. Posta dunque l'azione degli oggetti esterni su certi organi sensorj, la sensazione, che nasce è necessaria ed indipendente dalla volontà. Ma nondimeno lo spirito esercita un certo impero su la propria sensibilità, in forza di quello che egli esercita sul proprio corpo. Per poter nascere alcune date sensazioni è necessaria l'azione degli oggetti sensibili in certi organi sensorj del proprio corpo: ora lo spirito può esporre o pure sottrarre i proprj sensi all'azione de' corpi esterni; e quindi procurarsi o privarsi di alcune date sensazioni. Lo spirito, volendo far nascere in sè alcune sensazioni, può, producendo certi moti volontarj nel proprio corpo, esporre questo all'azione degli oggetti esterni, idonea a farle nascere. Così, se voglio far nascere la visione del mare, mi condurrò alla marina, ed ivi dirigerò i

miei sguardi al mare. Se voglio vedere il cielo stellato, mi condurrò in una notte serena all'aria aperta, e rivolgerò i miei sguardi alla volta del cielo.

Similmente, allora che prevedo dover nascere certe determinate sensazioni, stando il mio corpo in certe posizioni, dalle quali posso, con moti volontarj, toglierlo, e non lo tolgo; queste sensazioni sono, a tal riguardo, dipendenti dalla mia volontà. Così, se, entrando in un tempio, mi accorgo, che un predicatore sale sul pergamo per fare un discorso; dipendendo dalla mia volontà il rimanere nel tempio o l'uscirne, se vi rimango, tutte le sensazioni di suono, che nascono nel mio spirito, dal discorso pronunziato dal sacro oratore, possono a tal riguardo considerarsi come volontarie; poichè io poteva togliere il mio corpo all'azione propria a produrmi certe date sensazioni, e non l'ho fatto.

Da ciò segue, che bisogna distinguere due specie di sensazioni, le *sensazioni volontarie*, e le *sensazioni involontarie*. Le prime son quelle, che lo spirito non prevede di dovere in certe circostanze nascere: le seconde sono le sensazioni prevedute. Mi determino di andare al passeggio in una strada a me nota: ivi all'improvviso vedo un uomo che cade morto sul suolo: è chiaro che le sensazioni della strada son volontarie; ma che quelle della morte improvvisa di quest'uomo, perchè non prevedute, sono involontarie. Segue ancora, che vi sono *omissioni volontarie*, le quali rendono volontarie le sensazioni che le suppongono. Alcune sensazioni sono volontarie, perchè si fanno alcuni moti volontarj per averle; altre son volontarie, perchè non si fanno alcuni moti volontarj, che ne impedirebbero la nascita.

§ 26. Se vi sono sensazioni volontarie, ed effetti

naturali di queste sensazioni, questi effetti naturali si debbono pure riguardare come volontarj. Se alcune sensazioni sono per noi piacevoli, altre dispiacevoli; e se il desiderio e l'avversione o sono lo stesso piacere e lo stesso dolore, come io credo di aver provato, o pure nascono in seguito di essi, segue, che vi sono de' desiderj volontarj, e de' desiderj involontarj.

Lo stesso dee dirsi de' fantasmi. Se leggo volontariamente un libro, tutta la serie de' fantasmi, che questa lettura mi produce, è volontaria; perchè le sensazioni de' caratteri sono legate con un' associazione costante a' fantasmi de' suoni, e questi fantasmi alle idee a questi suoni congiunte. Se rivolgo volontariamente gli sguardi ad alcuni monumenti, i fantasmi, che questi monumenti risvegliano nel mio spirito, sono volontarj. Ma se camminando m'incontro casualmente in un uomo, che ho veduto in un tempio; il fantasma del tempio, che in tal caso si produce nel mio spirito, è involontario.

Per mezzo dell'impero dunque, che la volontà esercita su la propria sensibilità, essa l'esercita eziandio mediatamente su i proprj desiderj, e su l' immaginazione.

§ 27. L'impero, che la volontà esercita su la sensibilità, su i desiderj e su i fantasmi, del quale abbiamo parlato fin qui, nasce dall'impero che la volontà esercita sul proprio corpo, facendo in esso nascere alcuni moti, che senza la volontà non nascerebbero; o tralasciando di produrre alcuni moti. Ma essa ne esercita un altro in forza del potere immediato, che la volontà esercita sul proprio spirito. Tanto nel mio Saggio filosofico su la Critica della conoscenza, quanto ne' miei Elementi di psicologia, ho stabilito, che le facoltà elementari della meditazione sono l' analisi e la sintesi;

e che tutte due queste facoltà sono dipendenti dalla volontà. Dalla volontà dipende il dirigere l'attività intellettuale su di un dato oggetto, o su di una parte di esso, e di concentrarvela. Egli dipende dal nostro volere lo applicare talmente la nostra attenzione ad alcune delle nostre percezioni sensibili, che le altre divengano come se per noi quasi non avessero esistenza. Ciò accade sovente a tutti gli uomini: vi ha eziandio di coloro, presso di cui questo potere è portato ad un gran grado: ciò avviene in coloro che sono occupati da passioni violenti, o da meditazioni profonde. Quando una moltitudine di sensazioni nasce nel nostro spirito, può avvenire, o che alcune sieno più vive delle altre, o che tutte sieno uguali: nell'una e nell'altra supposizione lo spirito può esercitare la sua influenza sul grado delle sensazioni, rendendo più languide o le sensazioni le più vive, o quelle ugualmente vive delle altre; e ciò può eseguirlo dirigendo la propria attenzione ad altri oggetti. Allora che si dirige l'attenzione ad alcuni oggetti, la coscienza della percezione di questi si rende più viva della coscienza delle percezioni degli altri; e ciò può avvenire, sia rimanendo la stessa coscienza di quelle sensazioni, all'oggetto delle quali non si attende, e rendendosi più viva quella delle altre, a cui si attende; sia divenendo insieme e più languida la coscienza delle prime, e più viva o intensa quella delle seconde. Mi trovo in una gran società, in una gran galleria: qual moltitudine di sensazioni ha luogo in me! io posso renderne alcune molto languide, o attendendo ad altre sensazioni, o pure ad una certa serie di fantasmi. In questi modi la volontà influisce su la sensibilità, in forza del potere che la volontà esercita immediatamente sul proprio spirito.

Bonnet, come ho detto nel § 9, fa derivare l'atten-

zione dal potere che ha sul proprio corpo la volontà. Egli intende per *attenzione* quella reazione dell'anima su le fibre, che l'oggetto ha posto in moto, per la quale l'anima tende a conservare, a fortificare, a prolungare questo moto. Nel § 70 del volume terzo del mio Saggio filosofico su la Critica della conoscenza, mi sembra di aver confutato questa opinione di Bonnet. Ivi ho scritto quanto segue: Bonnet conviene che vi sono nello spirito delle astrazioni intellettuali, che con esse lo spirito si eleva alle nozioni universali, e che questa facoltà è una di quelle che distinguono lo spirito umano da quello degli altri animali. Ora nell'astrazione intellettuale si fa una decomposizione, a cui i sensi non giungono: non si può dunque, per questa specie di analisi, ricorrere, per ispiegarla, all'aumento del moto delle fibre sensibili: se, vedendo dipinte su di una carta varie figure geometriche, io dirigo la mia attenzione su di un triangolo, concepisco bene che produco un aumento di moto nelle fibre che questa figura muove; ma quando, prescindendo dalle determinazioni particolari del triangolo, che ho sotto gli occhi, mi formo, per mezzo di un'analisi intellettuale, una nozione universale del triangolo, io non concepisco più come si possa questa decomposizione intellettuale spiegare con un aumento di moto nelle fibre mosse: questo aumento di moto non potrebbe produrre altro se non che una sensazione più viva; ma questa decomposizione non è mica sensibile: ciò che costituisce la nozione universale del triangolo non si offre a' sensi: questi non prendono che i soli individui. Nè mi si dica che in una profonda meditazione si sente del calore nella testa; poichè io non nego che nell'attenzione, e generalmente nella meditazione, si produca un aumento di moto nelle fibre del cervello,

dico solamente che, oltre di ciò, lo spirito concentra la sua azione su l'oggetto del suo pensiere, agendo immediatamente in sè stesso; dico di più, che l'aumento del moto in vece di essere una causa dell'analisi ne è un effetto, e che a questa azione della meditazione, la quale è tutta interna allo spirito, segue per l'unione dell'anima col corpo, un moto, o un aumento di moto nel cervello. Si è inoltre osservato generalmente che la reazione dello spirito su le fibre de' sensi, nella quale Bonnet fa consistere l'attenzione, non ha alcun fondamento nell'esperienza. La sensazione, fisicamente più forte, non è sempre quella che determina l'attenzione, il che dovrebbe certamente sempre avvenire se l'attenzione altro non fosse che la medesima sensazione maggiore; è necessario che l'anima distolga il suo pensiere da qualunque altra cosa, e l'applichi a quella a cui attende: in questa direzione che l'anima dà al suo pensiere, consiste appunto l'attenzione, o l'analisi. Questa direzione è subordinata alla volontà, ma non è un atto della nostra facoltà di volere, è bensì un atto della nostra facoltà di conoscere.

L'attenzione non può dunque consistere nella reazione dello spirito su le fibre de' sensi. È certo nondimeno che nell'attenzione l'anima agisce sul corpo, aguzzando gli occhi, tendendo le orecchie, allargando le nari, ecc., e presentando questi organi agli oggetti nel modo più opportuno, onde riceverne l'impressione più forte. L'esercizio dell'attività intellettuale, negli atti dell'analisi, ha la sua sorgente nella volontà: in seguito degli atti della volontà hanno luogo due direzioni, una degli organi sensorj verso l'oggetto, l'altra del pensiere verso l'oggetto medesimo. Queste direzioni sono due effetti paralleli, ed è un errore il riguardar la seconda come un effetto della prima. Io

ignoro la natura di questa direzione del pensiere; ma essa è un fatto per me. *L' attenzione è dunque un atto comandato dell'anima, che ella produce col suo volere immediatamente in sè stessa.*

Per maggiormente confermare questa mia conclusione, stimo opportuno il trascrivere qui le riflessioni di un nostro Italiano: « Quanto a Bonnet, io credo « primieramente doversi fare una distinzione (a cui « nè egli, nè altri, che io sappia, nè io medesimo ho « per l'addietro abbastanza avvertito) fra l'attenzione « che prestasi alle sensazioni o percezioni attuali, e « quella che si presta alle nozioni o idee conservate « dalla contemplazione, richiamate dalla memoria. « Nell'uno e nell'altro caso le sensazioni o percezioni, « e le nozioni o idee diventan più vive. Ma nel primo io « son di parere che di questa maggiore vivacità l'at-« tenzione sia semplice occasione, non causa: laddove « causa, piuttosto che occasione, sembra doversi dir « nel secondo.

« È certamente, riguardo al primo allorchè atten-« tamente io fisso gli occhi sopra un oggetto presente, « egli è ben vero che io veggo quest' oggetto più « chiaramente degli altri che stanno ad esso d'intorno; « ma per qual ragione? perchè ad esso presento la « pupilla in maniera che i raggi, che da lui vengono, « entrano e in maggior copia e più direttamente, e « perciò vanno a ferir la retina con maggior forza, « che quei che vengono dagli altri oggetti, e più obli-« quamente, e per la stessa obbliquità in copia mi-« minore e con minor impeto. Non è qui dunque « l'attenzione, che per sè stessa accresca la forza « della sensazione, ma è una semplice occasione, che « l'organo della vista da noi presentisi all' oggetto in « quel modo, in cui da esso venir ci debbe l' impres-

« sione più forte. Lo stesso è degli altri sensi. Allor-
« chè noi vogliamo fissarci attentamente ad un suono,
« massimamente ove sia troppo debole (come allora
« quando alcuno ci parla a voce sommessa), per me-
« glio udirlo presentiamo l'orecchio perpendicolar-
« mente alla sua direzione: lo stesso facciamo rispetto
« agli odori, accostandoli al naso, attraendoli con
« maggior forza; e, rispetto al calore, stendendo la
« mano ove esso agisce più vivamente, ecc. La rea-
« zione dell'anima sopra alla fibra commossa, nè ve-
« desi di quale necessità qui esser debba per ispiegare
« l'accrescimento della sensazione di già spiegato
« abbastanza dalla stessa forza maggiore dell'impres-
« sione, nè come debbasi gratuitamente ammettere,
« quando nè la necessità, nè la realtà ne è punto
« provata.

« Io dirò anzi di più, che il fatto medesimo sembra
« provar, al contrario, che questa reazione o non esi-
« sta, o certamente non abbia il potere di rendere la
« sensazione maggiore. Imperocchè se ella avesse que-
« sto potere, sarebbe in nostro arbitrio, con accre-
« scere internamente il moto della fibra del cerebro,
« il fare, che un debole suono o odore o sapore più
« orte ci divenisse, che chiaro si facesse un oggetto
« oscuro ecc. il che io non so che niuno abbia mai
« potuto ottenere al di là di quello che porta la stessa
« e pura fisica impressione.

« La sola azione pertanto, che, circa le sensazioni e
« percezioni attuali, io riconosca nell'anima si è, 1.
« quella che dessa esercita sopra gli organi sensorj,
« aguzzando gli occhi, tendendo le orecchie, allar-
« gando le nari, ecc., e presentando questi organi agli
« oggetti nella maniera più opportuna, onde riceverne
« l'impressione più forte; 2. quella che esercita sopra

« sè stessa, distogliendo l'attenzione da ogni altra « cosa, e tutta applicandola a questa sola impressione, « onde sentirla nel suo intero e pieno vigore.

Quanto alle nozioni e alle idee conservate dalla « contemplazione o richiamate dalla memoria, per lo « passato io era similmente di avviso, che l'idea a « cui prestasi l'attenzione, diventi più viva, non per « l'azione diretta dell'anima nell'accrescere il moto « della fibra a cui l'idea è annessa, ma per l'azione « sua indiretta nell'allontanare ogni altra idea, onde « poi venga, che tutta a quella applicandosi, senta « tutta la forza di quel moto, che nella fibra è stato, « da qual cagione che siasi, risvegliato; la qual forza « non sentirebbe, se in altro frattanto fosse occupata « o distratta. Io credeva pertanto, che la cosa si ridu- « cesse a questo solo, che la nostra mente è limitata, « nè può molte cose abbracciare ad un sol tempo; che « quindi, mentre ella è occupata intensamente da alcun « pensiero, appena si accorge di un'idea che fuggiti- « vamente le passa innanzi; quando, all'incontro, su « questa espressamente si ferma, ne senta tutta la vi- « vacità, e appena s'accorga invece delle altre idee, « che contemporaneamente in lei si destano.

« Più accuratamente però riflettendo, or mi sem- « bra, che, anche dopo allontanate le altre idee, quella « su cui l'anima più intensamente si ferma, tanto più « chiara, e più viva si venga rendendo di mano in « mano, quanto l'attenzione vien più rinforzata, sic- « chè non la sola azione indiretta, dell'anima, ma la « diretta, ancor vi concorra. Di ciò un argomento si « è puranche quella stanchezza, e talvolta ancor quel « dolore, che nel cervello si sente dopo una lunga e « profonda meditazione, il qual indica il molto e for- « zato esercizio, in cui sono state dall'anima tenute

« allora le fibre. Ma se quest' azione interna dell'a-
« nima sopra le fibre del cervello, dirà taluno, da noi
« si ammette, allorchè trattasi di render vive le idee
« conservate dalla contemplazione, o richiamate dalla
« memoria, perchè negarla ove trattasi di rinforzare
« e render più vive le sensazioni e percezioni pre-
« senti? Risponderò, che nel primo caso, non potendo
« l'accresciuto movimento delle fibre del cervello di-
« pender da causa esterna, vi ha ragione di credere
« che dipenda dalla diretta azione interna dell'anima;
« il che non può dirsi nel secondo caso, ove dipen-
« dendo esso già manifestamente dall' accresciuta
« estrinseca impressione, vano sarebbe ammetterne al-
« tra ragione non necessaria e non provata. Altri
« forse dirà: Se io leggo un libro distrattamente, le
« impressioni che fannomi i caratteri sopra l' organo
« sono le medesime come quando io leggo colla mag-
« giore applicazione: eppure una languida e debolis-
« sima percezione di ciò che il libro contiene mi desta
« nel primo caso, la quale pur tosto svanisce, e chiara,
« e viva, e durevole all' incontro io l'ho nel secondo.
« Dunque l' azione stessa dell'anima, non già l'estrin-
« seca impressione, si è, che in questo caso mi accre-
« sce la percezione.

« Il fatto è vero certamente, e confermato dalla co-
« tidiana esperienza. Ma due percezioni convien qui
« distinguere: quella de' caratteri, e quella del senso
« delle parole. Quanto a' caratteri, basta quel grado
« di attenzione, che mi determina a fissare gli occhi
« sopra di essi, perchè io ne abbia una percezione
« chiara e distinta così nell' uno come nell' altro caso.
« Ma quanto al senso, egli è ben vero, che l' atten-
« zione me ne rende la percezione più viva; ma ciò
« non in forza dell' azione dell' anima sopra alle fibre,

« che attualmente mi destano la percezione dei carat-
« teri, ma in forza dell' azione sopra di quelle, che
« mi richiaman le idee annesse alle parole. L' accre-
« scimento adunque di percezione qui appartiene non
« all' attuale impressione, ma alle idee richiamate, ed
« è conseguentemente del secondo genere, dove io
« pure ammetto l' azion diretta dell' anima, non del
« primo, dove parmi non esser punto da ammet-
« tere (1) ».

Io credo di aver dato una spiegazione più semplice e più esatta del fatto che esaminiamo. Io ho riguardato il moto dell' organo, nel caso della percezione degli oggetti presenti, e la direzione dell' attività del pensiere come due effetti paralleli. Io ho ammesso, tanto nel primo, quanto nel secondo caso, un moto che è un effetto dell' atto di attenzione; e, di fatto, tanto se si medita su di un oggetto presente a' sensi, quanto su di un oggetto presente all' immaginazione, parmi che segua un moto nelle fibre del cervello, il quale moto, per le leggi dell' unione dell' anima col corpo, dee riguardarsi come un effetto della meditazione. Fa d'uopo, in conseguenza, ammettere un' influenza immediata della volontà tanto sul corpo, che su l' anima.

§ 28. Tutte le conseguenze naturali di un atto volontario si debbono riguardare come volontarie. Le nostre sensazioni si associano a de' fantasmi: fra i diversi fantasmi, di cui lo spirito può essere affetto, quelli si svegliano, che son legati colla percezione sensibile, a cui si è prestato attenzione; questi fantasmi dunque ed i desiderj, che gli accompagnano, debbonsi

(1) Soave, Istituzioni di metafisica; psicol., par. 1, sez. II, cap. II, pag. 59 e seg. del vol. 262 di questa *Biblioteca Scelta*. *Il Tip. Silvestri.*

riguardare come volontarj. Fra i tanti quadri, che un pittore presenta alla vista degli spettatori, se un dissoluto presta l'attenzione ad un quadro di una bella donna in posizione lasciva, tutti i fantasmi analoghi, che si svegliano nel suo spirito, e tutti i desiderj libidinosi da cui è mosso, si debbono riguardare come volontarj.

Lo spirito ha pure il potere di operare direttamente su i fantasmi, dirigendo l'attenzione su di essi, trattenendoli così alla sua presenza; ed in questo modo possono alimentarsi le passioni. Tasso fa conoscere questa doppia influenza della volontà su i fantasmi, e l'alimento che quindi ne ricavano le passioni, scrivendo così di Erminia, nel Canto settimo della Gerusalemme liberata, (stanza 19 e seguenti):

19

Sovente allor, che negli estivi ardori
Giacean le pecorelle all'ombra assise,
Nella scorza de' faggi e degli allori
Segnò l'amato nome in mille guise;
E de' suoi strani ed infelici amori
Gli aspri successi in mille piante incise;
E in rileggendo poi le proprie note
Rigò di belle lagrime le gote.

20

Poscia dicea piangendo: In voi serbate
Questa dolente istoria, amiche piante;
Perchè, se fia, che alle vostr'ombre grate
Giammai soggiorni alcun fedele amante,
Senta svegliarsi al cor dolce pietate
Delle sventure mie sì varie e tante,
E dica: Ah troppo ingiusta empia mercede
Diè Fortuna ed Amore a sì gran fede.

21

Forse avverrà, se 'l ciel benigno ascolta
Affettuoso alcun prego mortale,
Che venga in queste selve anco talvolta
Quegli, a cui di me forse or nulla cale;
E rivolgendo gli occhi ove sepolta
Giacerà questa spoglia inferma e frale,
Tardo premio conceda a' miei martíri
Di poche lagrimette e dì sospiri:

22

Onde, se in vita il cor misero fue,
Sia lo spirito in morte almen felice,
E 'l cener freddo delle fiamme sue
Goda quel ch' or godere a me non lice.
Così ragiona a' sordi tronchi; e due
Fonti di pianto da' begli occhi elice.

Qui Erminia richiama, in primo luogo, volontariamente nel suo spirito le immagini di alcuni avvenimenti passati: indi le lega ad alcuni segni visibili: prestando poi l' attenzione a questi segni, sveglia di nuovo le stesse immagini, le contempla, e così alimenta il fuoco della sua passione.

§ 29. Il potere della nostra volontà non solamente su la nostra facoltà di analisi, ma eziandio su quella di sintesi, è della più alta importanza. Noi possiamo separare da un oggetto piacevole tutto ciò che ha di dispiacevole, e concentrare la nostra attenzione su ciò che ci reca piacere. Noi possiamo riunire le diverse impressioni piacevoli, che diversi oggetti della natura ci destano, in un fantasma, e crearci così un oggetto immaginario, adorno di tutte le qualità che ci di-

lettano. In forza delle accennate facoltà il poeta, ed ancora l'oratore, facendo astrazione di ciò che vi ha di dispiacevole in un oggetto, fissando l'attenzione su di ciò che vi ha di piacevole e di bello, e riunendo insieme questi diversi prodotti dell'analisi, crea colla sintesi un oggetto, che fa su l'anima la più viva impressione. Chi presenterebbe su la scena un'azione tragica nello stesso modo, in cui è accaduta, sarebbe nel pericolo di annoiare gli spettatori: il poeta toglie coll'analisi da quest'azione tutto ciò che non può fare una viva impressione, analoga alla commozione, che egli ha in veduta di produrre: egli vi unisce per sintesi tutto ciò che è più capace di produrcela.

Per questa ragione il piacere sperato è maggiore del piacere sentito. Lo spirito allontana la sua attenzione da ciò che vi ha di dispiacevole nell'oggetto, e la dirige solamente a ciò che vi ha di piacevole. Ma nel fatto il piacere va unito con tutto ciò che gli è contrario; e non si trova tale quale è nella speranza, cioè senza il mescolamento delle pene che l'accompagnano. « Al potere, che ha l'uomo di togliere, se « io oso dirlo, da un oggetto tutto ciò che esso ha di « difettoso, e di creare delle rose senza spine, egli « deve quasi tutte le sue pene e tutt'i suoi piaceri « fattizj. Per qual ragione in effetto attendesi sempre « dal possesso di un oggetto maggior piacere, che « questo possesso non ve ne procura? Perchè tanta « diminuzione dal piacere sperato al piacere sentito? « Ciò è, perchè nel fatto si prende il tempo ed il pia- « cere come viene, e che nella speranza si gode di « questo stesso piacere, senza il mescolamento delle « pene, che quasi sempre l'accompagnano.

« La felicità perfetta, e tale quale si desidera, non « si rinviene, che ne'palagi della speranza e dell'im-

« maginazione. Là appunto la poesia ci pinge come
« eterni quei rapidi momenti di ubbriachezza, che
« l' amore semina di distanza in distanza nella
« carriera de' nostri giorni. Là per lo appunto cre-
« desi goder sempre di quella forza, di quel calore
« di sentimenti provato una volta o due nella vita, e
« dovuto senza dubbio alla novità delle sensazioni, che
« eccitano in noi i primi oggetti della nostra tenerezza.
« Là finalmente, esagerando la vivacità di un piacere
« gustato di rado, e desiderato sovente, si valuta per
« un prezzo che non vale la felicità del ricco.

« Che il caso apra alla povertà la sala della ric-
« chezza, allora che, illuminata da cento ceri, questa
« sala risuona de' suoni di una musica viva: allora,
« colpito dallo splendore degli apparati, e dall' ar-
« monia degli strumenti: Quanto il ricco è egli felice,
« grida l' indigente! La sua felicità è tanto superiore
« alla mia, quanto la magnificenza di questa sala è
« superiore alla mia capanna. Intanto egli s' inganna,
« ed ingannato dall' impressione viva, che egli riceve,
« non sa affatto, che essa è in parte l'effetto della no-
« vità delle sensazioni che sperimenta; che l' abitu-
« dine di queste sensazioni diminuendo la loro viva-
« cità, gli renderebbe questa sala e questo concerto
« insipidi; e finalmente che questi piaceri de' ricchi
« son comprati da mille cure e da mille inquietudini.
« L'indigente, ha, con delle astrazioni, allontanato
« dalle ricchezze tutte le cure e tutte le noie che se-
« guono le ricchezze. Il potere di astrarre da una
« condizione differente dalla sua, i mali, che non vi
« si sono mica sperimentati, rende sempre l' uomo
« invidioso della condizione altrui. Che cosa fare per
« soffocare in lui un' invidia tanto contraria alla sua
« felicità? Disingannarlo, ed insegnargli, che l' uomo

« al disopra del bisogno è presso a poco tanto felice
« quanto egli può esserlo. Senza il potere di astrarre,
« i nostri concetti non giungerebbero mica al di là
« de' godimenti. Ora nel seno stesso delle delizie, se
« si sperimentano ancora de' desiderj e de' piaceri,
« ciò è, come io l' ho già detto, un effetto della dif-
« ferenza che si trova fra il piacere immaginato, ed
« il piacere sentito.

« Questo potere di decomporre e di ricomporre
« gli oggetti, e di crearne de' nuovi, si può riguar-
« dare non solamente come la sorgente di una infi-
« nità di pene e di piaceri fattizj, ma eziandio come
« l' unico mezzo e di abbellir la natura imitandola,
« e di perfezionare le arti della bellezza (1). »

Elvezio ha qui ben conosciuto l' importanza delle due facoltà del nostro spirito di decomporre e di ricomporre gli oggetti, e di poterne creare così de' nuovi, che non hanno esistenza nella natura. Intanto questo stesso Elvezio insegna, che non vi sono nello spirito dell'uomo altre facoltà, che due potenze passive, cioè la sensibilità fisica, e la memoria, la quale non è che una sensazione continuata, ma indebolita. Un essere che decompone, e che ricompone, un essere, che crea degli oggetti, può egli forse essere passivo? Non vi ha filosofo che possa pensarlo, sebbene possa asserirlo. Colui, che è docile alle lezioni dell'esperienza interna, riconoscerà sempre, che le facoltà di analisi e di sintesi, le quali sono le facoltà elementari della meditazione, sono due facoltà attive, che non si possono confondere colla potenza passiva della fisica sensibilità; che queste due facoltà attive sono sotto l'impero della volontà; e che perciò i loro

(1) Elvezio, De l'homme, sez. VIII, cap. 19.

atti son atti comandati; e che in conseguenza l'uomo non è intieramente quale lo rendono delle cause involontarie ed indipendenti da lui; ma che in molta parte egli è tale quale vuol essere, e perciò quale egli forma sè stesso; verità, che nel progresso di questa opera si renderà sempre più chiara.

Noi sentiamo, alcune volte, da un lato, la sollicitazione de' piaceri sensuali agire su di noi con tanta potenza; dall' altro quella delle leggi morali restare ancora tanto debole, che la prima ci trascinerebbe per una forza instintiva e macchinale, se noi non chiamassimo in nostro soccorso una nuova direzione delle nostre facoltà attive. Noi allontaniamo la nostra attenzione da' fantasmi piacevoli de' piaceri sensuali, e così diminuiamo la impressione di questi: noi concentriamo la nostra attenzione sul nostro dovere, e così accresciamo la forza delle leggi morali; ed evitiamo il pericolo di secondare la sollicitazione de' sensuali piaceri. Tanto è l'impero, che la volontà esercita su le nostre facoltà di analisi e di sintesi; ed esso è della più alta importanza.

§ 30. I filosofi hanno bene osservato, che l'abito è per noi una seconda natura. Ma vi sono due specie di abiti: alcuni sono indipendenti da noi, altri son volontarj. Tutto ciò, che deriva da questi secondi, dee dunque riguardarsi come volontario.

I primi atti di attenzione hanno la loro origine nelle impressioni esterne. Alcune fra le nostre sensazioni destano il desiderio: questo muove la volontà, la quale concentra l' attività dello spirito su l'oggetto del desiderio o dell' avversione: da questi atti di analisi seguono i primi fantasmi, e le prime associazioni; le quali perciò, sebbene possano riguardarsi come volontarie, non sono deliberate, perchè non si scelgono

fra molte cose insieme presenti alla spirito, e bisogna distinguerle dalle associazioni arbitrarie. Lo spirito non ha l'esercizio della propria scelta, ne' primi momenti della sua esistenza intellettuale. Egli l' acquista nel seguito, ed una gran parte delle associazioni delle sue idee, e de' suoi pensieri dipende poi dalla sua scelta. Noi nasciamo, per cagion di esempio, in mezzo ad alcune società, che parlano una data lingua: questa nascita non dipende dalla nostra scelta; le associazioni, in conseguenza, che ci rendono intelligibile il linguaggio patrio, sono in gran parte naturali. Io dico in gran parte, perchè possiamo in seguito di proposito fare uno studio per apprendere bene la propria lingua. Ma quando ci determiniamo volontariamente, e con riflessione, allo studio di alcune lingue straniere, le associazioni, che ci rendono intelligibili siffatte lingue, debbono riguardarsi come interamente dipendenti dalla nostra scelta, e perciò come arbitrarie.

Da ciò segue, che la volontà ha un certo impero su la memoria. Quando noi vogliamo far cadere in dimenticanza certe cose, dobbiamo evitare di prestare attenzione a ciò, la cui percezione è stata associata col fantasma che non si vuol riprodurre: la dimenticanza può dunque esser volontaria. Ma non sempre abbiamo il potere di gettare nell'obblio alcuni dati pensieri: anche conversando per molto tempo in paese straniero, non si giunge ordinariamente a dimenticare il linguaggio patrio. Quando vogliamo ricordarci facilmente di alcune cose, ripetiamo spesso l' attenzione alle percezioni, colle quali le percezioni, che vogliamo riprodurre, sono associate. Allora che abbiamo contratto un abito, possiamo volontariamente, colla ripetizione di atti contrarj a quelli del primo abito, contrarre, in certi casi, un abito contrario. Io

dico in certi casi, poichè vi sono certi abiti universali, e comuni a tutti gli uomini, i quali sono necessarj al vivere sociale, ed alla conservazione dell' individuo, e questi tali abiti non si possono distruggere. Tali sono l'abito di camminare, di parlare, ed altri simili. Siccome non tutto possiamo far cadere in obblio, così non possiamo intieramente spogliarci di tutti gli abiti.

Fa d'uopo distinguere due specie di educazione nell' uomo: la prima è quella che l'uomo riceve da cause esterne; la seconda è quella che l'uomo dà a sè stesso. La prima dipende dagli oggetti esterni, in mezzo di cui l'individuo nasce, e da cui è circondato, e da' primi suoi educatori. Il sapientissimo Autore della natura ha affidato l'uomo, che nello stato di debolezza e d' ignoranza comparisce su la terra, alle cure di una tenera madre. Sopravviene più tardi l' educazione degl' istruttori e de' maestri. Colle istruzioni dirette dei maestri concorrono altre istruzioni indirette, e son quelle che il giovanetto riceve dal commercio degli uomini co' quali egli vive, e dalle circostanze in cui si trova. Finalmente termina questa educazione artificiale, e comincia la educazione spontanea, di consiglio e di riflessione, che l'uomo dà a sè stesso. Trascrivo un bel pezzo dell' illustre autore del Perfezionamento morale: « Gli istitutori si ritirano; ed agli occhi degli uomini superficiali, l'educazione intiera sembra terminata. Intanto essa non fa allora che cambiare di mezzi, e sotto la sua nuova forma essa acquista ancora, in questo terzo periodo, una gravità ed una utilità singolari. Alla educazione presa in prestanza succede l'educazione spontanea; o piuttosto l'educazione interiore e spontanea, che in segreto, secondava più o meno la

« educazione ricevuta dal di fuori, che sola prestava
« a questa il suo principio di efficacità, resta sola, e
« da ora innanzi occuperà il resto della vita. Questa
« libera attività, che doveva cooperare sin là colle
« istruzioni de' maestri, liberata d'oggi in avanti a sè
« stessa, riconosce, invoca una guida nuova, la rifles-
« sione. Senza dubbio l'uomo giovane, allora che egli
« entra su la scena del mondo, può abbandonarsi al-
« l'impero delle circostanze, a quello delle sue pas-
« sioni, ed affidarsi alle abitudini, che egli ha potuto
« contrarre: allora la carriera del perfezionamento
« sarà già terminata per lui, egli non avrà affatto
« raggiunto lo scopo, ma avrà posto infelicemente per
« lui stesso il limite relativo, di una maniera prema-
« tura; ma avrà rinunciato alle prerogative della gio-
« ventù: egli non ne conoscerà, che i traviamenti to-
« sto che si è abbandonato a delle forze divergenti, di
« cui non sa nè discernere gli effetti, nè regolare l'in-
« fluenza. Possa allora una voce amica e sincera to-
« glierlo un istante al turbine che lo trascina, avver-
« tirlo del suo errore, fargli conoscere, che, responsa-
« bile da ora in avanti della sua felicità futura, dei
« grandi doveri nascono per lui da questa libertà, che
« egli acquista, ed insegnargli l'importanza di questa
« epoca decisiva, da cui dipenderà tutta la serie della
« sua destinazione! Che se, al contrario, da questa
« stessa epoca, divenendo egli l'arbitro della propria
« sorte, rientra profondamente in sè stesso, qual pro-
« spettiva inattesa si apre innanzi a lui! Come la vita,
« che aveva sino allora appena assaggiato, gli appa-
« risce sotto un aspetto nuovo! egli si arresta, egli
« esita: sorpreso egli interroga l'universo, interroga
« la sua destinazione, interroga sè stesso. Mille oscuri
« misteri si presentano a lui, l'agitano, lo spaventano;

« egli vuole intanto scandagliarne la profondità. Più
« il circolo delle idee, che egli aveva acquistate, ha di
« estensione, più questi problemi si moltiplicano. Nello
« stesso tempo egli sente ancora la necessità di alcuni
« fondamenti certi, su de' quali la sua ragione possa
« appoggiarsi. Più il suo cuore è onesto, più ancora è
« energico il bisogno, che egli sperimenta, di pren-
« dere nella sua propria convinzione le massime, che
« debbono presedere alla sua condotta, ed assicurare
« la sua felicità. Nel numero delle quistioni, che que-
« sto ultimo ordine d'investigazioni fa nascere, non
« ve ne ha alcuna più naturale, non ve ne ha alcuna
« più grave di questa: *Per quale scopo son io stato*
« *posto su la terra? Quali sono i mezzi che ho io*
« *per tendervi? Qual' è la strada che io debbo se-*
« *guire, per giungervi?*

« In questa carriera, in cui egli entra pieno di ar-
« dore, col sentimento delle sue forze, ma che resta
« ancora coperta a' suoi occhi di una nuvola, egli
« cerca ciò che può promettersi, egli si domanda l'im-
« piego che dee fare di questa attività che lo divora.
« Possa allora un padre, un buon padre posto a' lati
« di lui, offrirgli un libro istruttivo negli esempj della
« sua propria vita! Possa il giovane uomo sincero,
« ottenere in un uomo maturo nell' esperienza, un
« amico, che, senza indicargli de' precetti, riceva le
« confidenze di lui, entri in commercio con lui, e pre-
« sti qualche appoggio alla rettitudine di lui (1)! »

§ 31. Gli abiti consistono nella facilità di fare al-
cuni atti: gli abiti si acquistano colla ripetizione de-
gli stessi atti: quando questi atti, che fanno nascere
gli abiti, dipendono dalla nostra scelta, allora la fa-

---

(1) Degerando, Du perfectionnement moral., liv. I, chap. I.

cilità di ripeterli, giustamente s'imputa a noi; e non possiamo addurre per iscusa la forza dell'abito, poichè questo abito appunto è una conseguenza naturale di atti comandati. Egli è molto importante il ben cominciare nella carriera della nostra vita; poichè cominciando male si acquista una disposizione, ed una facilità a continuare nel male, e questa continuazione aumenta sempre più la forza dell'abito, e così si termina la vita nel vizio. Egli è vero che gli oggetti, che ci seducono, perdono col tempo la loro primitiva forza di piacerci e di commuoverci; ma ciò non ostante maggiormente acquistiamo la disposizione a seguirli, e sentiamo maggiormente la difficoltà di distaccarcene.

La ripetizione degli stessi atti indebolisce le impressioni passive, ma nondimeno ci fa più facilmente ripetere questi atti. Amo di spiegare ciò colle proprie parole di un filosofo, che ha conosciuto il cuore umano. « La ripetizione degli stessi atti inde-
« bolisce le impressioni passive, ma essa fortifica in
« noi i principj di azione. Così avviene, che l' uso
« smoderato de' liquori spiritosi distrugge la sensibi-
« lità del palato, ma dispone all' intemperanza a que-
« sto riguardo. Quale che siasi l' oggetto delle nostre
« ricerche, esso ci colpisce con minor vivacità a mi-
« sura che noi avanziamo in età, ed intanto lo se-
« guiamo con maggior perseveranza.

« Su questa doppia legge appunto è fondata la ca-
« pacità di far progressi in tutto ciò che ha rapporto
» alla morale. Se noi abbiamo sovente ubbidito al
« sentimento del dovere, le tentazioni hanno minor
« forza su di noi, e noi abbiamo contratto l' abitudine
« di una condotta virtuosa. Quante impressioni pas-
« sive si oppongono all' esercizio della beneficenza, ri-

« guardata come una virtù costante ed abituale!
« Quante circostanze nella disgrazia altrui, che tendono a diminuire la nostra benevolenza, o ad allontanare gli occhi dallo spettacolo della miseria?
« Queste impressioni sono disfavorevoli alla virtù:
« ma la lor forza diminuisce ciascun giorno, ed alla lunga forse l'abitudine le rende insensibili. Ed è così che si forma il carattere dell'uomo benefico.
« Le impressioni passive, che egli sentiva dapprincipio molto vivamente, e che contrariavano il sentimento del dovere, perdono la loro influenza, e l'abitudine di fare il bene è divenuta in lui una disposizione naturale. Egli bisogna convenire, che parte di questo ragionamento può ritorcersi; poichè fra queste impressioni passive, che s'indeboliscono, perchè esse sono frequentemente ripetute, ve ne ha di quelle che ci dispongono alla beneficenza. Così il fastidio, che si sperimenta alla veduta delle pene altrui, è un potente motivo a farlo cessare; e non può negarsi che la ripetizione delle impressioni di questa natura non ne diminuisca l'intensità. Ciò dovrebbe indurci a credere, che i giovani, i quali hanno poca esperienza, son più disposti alla beneficenza, che coloro i quali sono avanzati nella carriera della vita ed assuefatti allo spettacolo delle pene di questa. E ciò è quello che avrebbe luogo, se l'effetto del costume su questa impressione passiva non fosse contrabbilanciato da altri, e principalmente dalla sua influenza sul principio attivo della beneficenza. Un vecchio chirurgo pratico è meno colpito dallo spettacolo del dolore, che non lo è un giovine allievo; ma egli ha più che questo ultimo l'abitudine di soccorrere gli uomini che soffrono; ed egli farebbe una maggior violenza alla sua na-

« tura, se rifiutasse loro il soccorso che dipende lui.
« Non possiamo impedirci di ammirare la bellezza di
« questa parte della nostra organizzazione morale,
« la quale corregge per mezzo dell'esperienza il male
« inevitabile che essa produce, e che conferma la
« virtù, eziandio coi mezzi che sembravano doverle
« nuocere.

« Questo ragionamento mi è stato suggerito da
« questo passo dell'*analogia* di Buttler: *Ripassare
« nella sua testa la teorica della virtù, parlarne
« bene, farne delle belle dipinture: tutto ciò è sì
« lontano di condurre necessariamente o sicura-
« mente a farsene un'abitudine, che ciò può dare
« allo spirito un'abitudine contraria, e renderlo a
« poco a poco meno sensibile, o, in altri termini,
« fargli contrarre un'abitudine d'insensibilità alle
« obbligazioni morali. Perchè dalla nostra facoltà
« stessa di contrarre delle abitudini risulta, che
« le impressioni passive s'indeboliscono allorachè
« esse son sovente ripetute. I pensieri, passando
« sovente nello spirito, divengono sempre meno
« sentiti: l'abitudine del pericolo produce l'intre-
« pidità, ciò è dire, che essa diminuisce il timore:
« l'abitudine di veder soffrire diminuisce la pietà;
« l'abitudine di veder morire indebolisce il timore
« della morte. Queste due osservazioni riunite; da
« un lato, che le abitudini pratiche si fortificano
« colla ripetizione degli atti, dall'altro, che le im-
« pressioni passive s'indeboliscono, allora che esse
« sono frequentemente rinnovate, ci conducono a
« questa conseguenza, che le abitudini attive pos-
« sono formarsi e fortificarsi gradatamente per
« mezzo di una serie di azioni fondate su certi mo-
« tivi, nell'atto che questi motivi essi stessi diven-*

« *gono di giorno in giorno meno sensibili. Ciò è*
« *ancora quello che l' esperienza conferma. Poichè,*
« *sebbene per l' abitudine i principj di azione fac-*
« *ciano una impressione meno viva, essi si legano*
« *più intimamente al carattere, ed influiscono più*
« *potentemente su la pratica. I tre esempj, che ho*
« *citato, ce ne somministrano la prova. La perce-*
« *zione del pericolo è insieme un motivo di timore,*
« *che è un' impressione passiva; ed un motivo di*
« *prudenza che suppone l' azione. Ora l' abitudine*
« *del pericolo inspira insensibilmente della pru-*
« *denza, nel medesimo tempo che essa diminuisce*
« *il sentimento del timore. La veduta del male al-*
« *trui eccita la pietà passiva, e mena alle azioni*
« *proprie a sollevarlo. Or, che un uomo si occupi*
« *ad osservare, a ricercare, e sollevare gl' infelici;*
« *egli non potrà mancare, che costui sia meno col-*
« *pito dalle pene, di cui è testimone ciascun giorno.*
« *Ed intanto la sua beneficenza, considerata, non*
« *come passiva, ma come principio di azione, cre-*
« *scerà. La sua pietà passiva è diminuita, ma egli*
« *ha acquistato maggiore attitudine all' attività soc-*
« *correvole ed al sollevamento di coloro che sof-*
« *frono: similmente lo spettacolo continuo della*
« *morte fa, che noi fossimo meno colpiti dal timore*
« *passivo di morire; ma questo spettacolo contri-*
« *buisce potentemente a nutrire presso gli uomini di*
« *una condotta seria, l' attenzione pratica a questo*
« *ultimo termine della vita; o, in altri termini, a*
« *fortificare l' abitudine di operare, avendo in ve-*
« *duta la morte* (1) ».

(1) Dugald Stewart, Phil. de l' esprit humain, tom. 2, chap. VIII, section V.

Su questo principio della nostra natura morale, cioè, che le impressioni passive s'indeboliscono allora che esse son sovente ripetute; e che, in conseguenza, queste impressioni passive hanno la massima forza, allora che si ricevono per la prima volta, ha la provvidenza preparato per l'uomo un rimedio per ricondurlo dalla strada del vizio in quella della virtù. Supponiamo, che un uomo abbia sin da principio ricevuto una cattiva educazione, tanto da' suoi genitori, che da' suoi maestri; che l'esempio della loro viziosa vita abbia contaminato, sin da' primi giorni, il suo cuore, che, giunto all'età adulta, non abbia giammai cercato di ascoltare la voce del dovere; che abbia scelto d'immergersi nell'abbisso del vizio, e che i suoi abiti l'abbiano indurito nel male. Supponiamo inoltre, che ques' uomo vizioso s' incontri con un personaggio, di di cui egli ha concepito un' alta stima. Poniamo, che questo personaggio sia dotato di sapienza, e che abbia l'occasione di illuminare l' uomo vizioso circa i traviamenti di costui. Egli farà conoscere, a questo uomo immerso nel vizio, l' importanza che vi è nell' esaminare la destinazione dell' uomo: egli mostrerà a lui la esistenza di un Dio provvido, l' esistenza del bene e del male morale, la verità di un avvenire, l' abisso de' mali, in cui va a sommergersi chi cammina per la strada del vizio. Egli gli farà conoscere la bellezza della virtù; che la felicità la segue necessariamente.

Questi quadri reali del vizio e della virtù, dipinti co' più vivi colori, fanno su l' uomo vizioso delle impressioni nuove; e perchè nuove, vivissime, ed efficaci: egli concepisce un santo sdegno contro il suo stato infelice: egli risolve di cambiar vita, ed intrapende la grande opera del suo perfezionamento morale. Ecco

come le massime della sapienza, presentate la prima volta all' uomo vizioso, di cui parliamo, lo sorprendono, lo commuovono, lo penetrano, l' abbattono, ed a nuova e virtuosa vita l' infiammano. Ascoltiamo un celebre predicatore del vangelo, ottimo conoscitore insieme del cuore umano, che così parla a coloro che ricadono sovente nelle colpe: « Le vie ordinarie, « delle quali si serve Iddio per convertire un pecca- « tore, sono quei nuovi lumi ond' ei lo favorisce. « Viene l' anima illuminata, quasi da un subito rag- « gio, che esce dal seno di Dio medesimo, intorno a' « suoi doveri, alle sue infedeltà, intorno alla vanità « delle cose di quaggiù, alla verità, e alla sostanza dei « beni futuri. Sorpreso allora il peccatore, seco stesso « si sdegna della stoltezza de' suoi passati errori, e se- « gue la verità che gli si presenta. Ma per voi, mio « caro uditore, che dopo di essere tocco da Dio ritor- « nerete alle antiche vie, questo mezzo di salute vi è « da quest' ora già inutile, Imperciocchè, domando: « Che cosa potranno scoprirvi di nuovo la voce di Dio « e le verità della fede? Penetrati già foste dalle « massime sante, dalle illusioni del mondo, dalle ve- « rità terribili dell' avvenire, e però non saranno più « questi per voi nuovi lumi; non vi colpiranno più, « non vi abbaglieranno, non vi rovesceranno; o al- « meno avranno perduta per voi quella sorpresa, cioè « quel buon effetto, che suol produrre la novità negli « altri peccatori. E certamente di che cosa v' istrui- « rebbono? Che il mondo è un inganno? voi pur lo « diceste ne' vostri momenti di compunzione. Che Dio « solo merita di esser servito? Voi lo protestaste forse « jeri appiè degli altari. Che la salute dee essere il « grande affare del cristiano? Voi lo confessaste di- » nanzi a Gesù Cristo. Che il peccato è l' unica dis-

« grazia che accader possa all' uomo? Foste sorpreso
« di averlo per tanto tempo ignorato, così al vivo al-
« lora lo comprendeste. Che altro dunque di nuovo
« potrebbe Iddio stesso scoprirvi? Potrebbe illumi-
« minarvi ancora io lo sò; ma quale appunto un uomo
« che in pieno meriggio cammina, voi non baderete
« nemmeno a quella nuova luce, essendovi già assue-
« fatti col lume e colle vostre passioni, e avendo ri-
« conciliato nel vostro cuore la chiarezza e le tene-
« bre. Ah! per l' addietro un solo raggio di grazia,
« una sola verità additatavi avrebbe guadagnato il
« cuor vostro; in oggi i più vivi lumi non faranno
« più veruna impressione in una mente avvezza a ve-
« dere (1). »

§ 32. Il potere, esaminato sin qui, della nostra volontà sul nostro intelletto, consiste nel fare, che una qualche percezione, una qualche conoscenza, abbia esistenza nel nostro spirito. Le scienze sono una catena di raziocinj: i raziocinj una serie di tre giudizj. Le scienze sono un prodotto della nostra facoltà di conoscere, del nostro intelletto; i giudizj sono dunque ancora atti del nostro intelletto. Il giudizio è un prodotto delle due facoltà elementari della meditazione, cioè, dell' analisi e della sintesi. Ho stabilito questa verità nell' opera, da me più volte citata, del mio Saggio filosofico su la Critica della conoscenza, ed ancora ne' miei Elementi di filosofia. Abbiamo veduto, che queste facoltà sono, nel loro esercizio, sotto la direzione della volontà: il giudizio è dunque ancora, per tal riguardo, sotto questa direzione. Ma tosto che la volontà determina l' attività intellettuale ad alcune date comparazioni, la percezione di un determinato

(1) Massillon, predica della Ricaduta.

rapporto fra il soggetto e il predicato è un fatto necessario ed indipendente dalla volontà medesima. Io posso chiudere gli occhi ed aprirli, ma tosto che la volontà si determina ad aprirli, l'impressione della luce è necessaria ed indipendente dalla volontà. Si propongono ad un aritmetico due numeri per sommarli insieme: egli può farne l'addizione, e può non farla; ma tosto che si determina a farla, non dipende più da lui il vedere, in risultamento, un numero piuttosto che un altro. Il potere della volontà consiste a porre in esercizio le potenze passive ed attive dello spirito; ma non mica a cambiare la natura delle modificazioni intellettuali, che da tale esercizio derivano nello spirito. Per porre della precisione nel nostro linguaggio diremo dunque, che, la comparazione è volontaria; ma che il risultamento della comparazione è necessario.

I Cartesiani estendono molto al di là del giusto l'impero della volontà su i nostri giudizj: eglino pretendono che i giudizj sieno atti della nostra facoltà di volere; non mica della nostra facoltà di conoscere. Questa dottrina mi sembra falsa. Il giudizio, nel suo risultamento, è la percezione del rapporto fra il soggetto ed il predicato, e le percezioni appartengono alla nostra facoltà di conoscere. La volontà influisce su la nostra facoltà di conoscere; ma le percezioni, che risultano dalla direzione di questa facoltà, sono fatti necessarj ed indipendenti dalla nostra volontà. Questa verità è attestata dall' intima coscienza. Chi mai può dire, che egli non percepisca necessariamente l'uguaglianza fra due volte *due* a *quattro*? Chi può negare, che questa verità, *due preso due volte è quattro* sia una verità indipendente dalla nostra volontà?

§ 33. Ascoltiamo i Cartesiani: Malebranche scrive: « Son presso a poco le stesse cose la cognizione della

« verità e l'amore del bene. Amiamo la cognizione
« della verità, siccome il possesso di un bene per una
« naturale tendenza; cotesta tendenza a guisa di quella
« che ci porta verso il bene, non è punto invincibile:
« essa non è tale, se non per l'evidenza, o per una
« cognizione intiera e perfetta dell'oggetto; ma la no-
« stra libertà è sempre la stessa, tanto ne' falsi nostri
« giudizj quanto negli amori disordinati, siccome fa-
« rem vedere nel Capo seguente (1). »

Qui l'autore citato confonde insieme le cose le più disparate: altra cosa è il voler conoscere una verità, ed altra è il conoscerla in fatto: la prima è un atto della volontà, la seconda un atto dell' intelletto: sebbene il secondo atto non può esistere senza il primo; il primo può nondimeno esistere senza il secondo: io posso voler conoscere il senso di un passo di un antico autore, senza conoscerlo attualmente: l'uomo vorrebbe conoscere perfettamente l'intiera natura; ma questa conoscenza gli manca perchè superiore alle forze del suo intendimento. Il desiderio indeliberato di conoscere la verità è invincibile, poichè entra, come vedremo appresso, ne' principj motori originarj della nostra volontà: il voler poi avere una qualche conoscenza particolare è un atto deliberato e libero della nostra volontà.

Malebranche segue: « L'intelletto non forma giam-
« mai alcun giudizio, giacchè egli non fa che perce-
« pire le cose; ovvero riguardo all'intelletto i giudizj
« ed i raziocinj non sono che pure percezioni; e la
« volontà sola è quella che giudica veramente pre-
« stando il consenso a ciò che l'intelletto le rappre-
« senta, e rimettendosi a lui volontariamente; e perciò
« essa sola è quella che ci precipita nell'errore; ma è
« mestiere di spiegare più a lungo tali cose.

(1) Malebranche, Ricerca della verità, lib. I, capo I, § 2.

« Io dico pertanto, che, rapporto all'intelletto, non
« vi è altra differenza tra una semplice percezione,
« un giudizio ed un raziocinio, se non che per mezzo
« di una semplice percezione l'intelletto percepisce una
« cosa semplicemente, e senza alcuna relazione ad al-
« tra cosa; col giudizio egli percepisce le relazioni che
« esistono tra due o più oggetti; e il raziocinio final-
« mente percepisce le differenze che passano tra le re-
« lazioni degli oggetti stessi; di modo che tutte le ope-
« razioni dell'intelletto altro non sono, in ultima ana-
« lisi, che pure percezioni. Quando uno, per esempio,
« percepisce due volte 2, o due volte 4, questa non è
« che una semplice percezione. Quando egli giudica,
« che due volte 2 fanno 4; o che due volte 2 non sono 5;
« l' intelletto non fa altro che percepire i rapporti di
« eguaglianza, che esistono tra due volte 2 e 4; o i
« rapporti d'ineguaglianza che vi sono tra due volte 2
« e 5. Così, il giudizio, in quanto all'intelletto, non è,
« che la percezione della relazione che passa tra due
« o più cose. Ma il raziocinio non si ferma già a con-
« templare le relazioni di più cose fra loro, altrimenti
« si risolverebbe in un giudizio, ma è *la percezione*
« *della relazione che passa fra due o più relazioni*
« *di due o più cose*. Così quando io concludo, che 4
« essendo minore di 6; e 2 volte 2 essendo eguale a 4;
« è conseguentemente meno di 6; io non percepisco
« solamente la relazione d'ineguaglianza tra 2 e 2 e 6,
« perchè allora sarebbe un giudizio, ma eziandio l'i-
« neguaglianza che passa tra la relazione di due volte 2
« e 4; e la relazione, che è tra 4 e 6; e questo è un
« raziocinio. L'intelletto dunque non fa che percepire
« le relazioni che esistono fra le idee, le quali rela-
« zioni, quando son chiare, vengono all'intelletto ri-
« portate per mezzo di chiare idee; poichè la rela-

« zione di 6 a 3 è uguale a 2; e si esprime con 2; la
« volontà sola poi è quella che forma i raziocinj, ri-
« mettendosi quindi volontariamente a tutto ciò che
« l'intelletto le rappresenta, siccome si è detto.

« Qualora le cose, che noi consideriamo sono di una
« intiera evidenza, sembra che noi tanto più volonta-
« riamente prestiamo il nostro consenso; cosicchè sia-
« mo quasi portati a credere, che egli sia il nostro in-
« telletto che giudichi delle cose, non già la nostra
« volontà. Onde riconoscere un tal errore convien sa-
« pere, che le cose che noi consideriamo non ci sem-
« brano giammai intieramente evidenti, se non allora
« quando l'intelletto ne esamina tutte le parti e tutti
« i rapporti, onde formarne il giudizio: allora suc-
« cede, che la volontà non potendo volere senza co-
« gnizione, non le resta più alcuna cosa a desiderare
« per parte dell'intelletto, cioè essa non può più bra-
« mare che l'intelletto le rappresenti qualche nuova
« qualità dell'oggetto, poichè egli ne ha già esaminate
« tutte le singole parti, che si riferiscono all'oggetto,
« di cui si vuol giudicare. Ella è quindi forzata in certo
« modo a riposare su ciò che l'intelletto le ha di già
« rappresentato, e a cessare dall'inquietarlo e dall'ap-
« plicarlo ad inutili considerazioni: un tal riposo è ciò
« che propriamente chiamasi *giudizio* o *raziocinio*.
« Così un tal riposo o giudizio non essendo libero, al-
« lorquando le cose ci si rappresentano in tutta la loro
« evidenza, ci sembra altresì, che esso non sia volon-
« tario (1). »

Queste spiegazioni sono inesatte e false. L'autore fa conoscere la differenza fra il giudizio ed il raziocinio per parte dell'intelletto, nell'essere il primo la perce-

(1) Ibid., cap. II, § 1 e 2.

zione della relazione fra due idee, ed il secondo della relazione fra due relazioni. Ciò è falso. La relazione fra due idee può esser conosciuta o immediatamente o mediatamente: nel primo caso la percezione è il risultamento di un giudizio, nel secondo di un raziocinio. Il raziocinio è dunque spesso necessario a farci conoscere la relazione fra due idee. Il geometra non conosce forse, per mezzo del raziocinio, l'uguaglianza della somma di tutti gli angoli di un triangolo a due angoli retti? Gli stessi esempj, di cui fa uso l'autore, non dimostrano forse la necessità del raziocinio per conoscere la relazione fra due idee, che non può immediatamente ravvisarci? Per percepire che 2 volte 2 fanno 4, independentemente dal fatto, può, anzi devesi praticare il segueute raziocinio: due volte 2 è lo stesso, che 2 + 2; ma 2, per la definizione, è 1 + 1: due volte 2 è dunque 2 + 1 + 1. 2 + 1, per la definizione è 3, 2 + 1 + 1, è dunque 3 + 1. Ma 3 + 1, per la definizione, è 4. Due volte 2 è dunque 4.

Allora che io ho l'idea della relazione fra due volte 2 e 4, e l'idea della relazione fra quattro e 6, percependo la relazione fra queste due relazioni, vengo a percepire la relazione fra due idee. Concludiamo, che la percezione immediata della relazione fra due idee è il risultamento del giudizio, e che la percezione mediata è il risultamento del raziocinio; e che perciò la differenza, posta da Malebranche, fra il giudizio ed il raziocinio, per parte dell'intelletto, è falsa.

Malebranche soggiunge inoltre, che, rigourdo alle proposizioni evidenti, il riposo della volontà è ciò che propriamente chiamasi giudizio o raziocinio. Facciamo l'analisi dell'atto del giudizio: per farla esaminiamo le parti della proposizione, la quale è l'espressione del giudizio. Le parti della proposizione sono il suggetto,

il predicato, ed il segno dell'affermazione o della negazione. Per fare il giudizio è dunque necessario che la mente abbia separatamente le nozioni del soggetto e del predicato; e per tale oggetto è necessaria l'azione delle facoltà meditative; azione, che, come ho dette innanzi, è un atto comandato: dopo di ciò è necessaria la comparazione del predicato col soggetto: comparazione che è un fatto di quella facoltà, che io ho chiamato sintesi; e che, in conseguenza, è anche un atto comandato: in seguito di questa comparazione nasce la percezione della relazione fra il predicato ed il soggetto: dopo tal percezione lo spirito riunisce in una unità sintetica il soggetto, il predicato, e la relazione fra l'uno e l'altro: egli riguarda queste nozioni come costituenti un tutto, e le abbraccia in una comune attenzione. Questa unione essendo un atto della meditazione, e propriamente della sintesi, e questa eseguendosi, perchè noi vogliamo meditare su di un dato oggetto; da ciò è nato, che si è confuso il voler meditare col risultamento della meditazione, che è il giudizio nel suo termine. Dare il consenso ad una proposizione è unire in una unità sintetica il soggetto, il predicato, ed il rapporto fra il primo ed il secondo, e questa unione, essendo una veduta dello spirito, una percezione, appartiene alla facoltà che medita, non a quella che vuol meditare. In questa spiegazione si trovano diligentemente enunciati tutti gli atti di volere e di conoscere, che occorrono nelle importanti funzioni del giudizio e del raziocinio. Lo spirito vuol conoscere un dato soggetto: volendo il fine, egli dee volere il mezzo: questo mezzo è la meditazione; egli vuole perciò la meditazione: a questo atto *elicito* della sua volontà corrispondono gli atti comandati dell'analisi, e della comparaziono; e come un effetto naturale di questa

la riunione in una unità sintetica del soggetto, del predicato e del rapporto fra il primo ed il secondo. Questa riunione è una conseguenza naturale di un atto comandato; ed anche un atto essa stessa: atto che è espresso dall'*è* o non *è*. In seguito di questo atto, lo spirito percepisce, in una unità sintetica, il soggetto, il predicato e la relazione fra l'uno e l'altro. Questa veduta dello spirito è voluta per sè stessa, perchè è il fine voluto dalla volontà, quando ha voluto la meditazione. In quale stato è la volontà, allorchè lo spirito vede in una unità sintetica il soggetto, il predicato ed il rapporto fra il primo ed il secondo? Essa è nello stato in cui è quando ottiene ciò che voleva ottenere.

Bayle sembra adottare l'opinione de'Cartesiani: egli scrive, fra le altre cose, quanto segue: « Noi speri-
« mentiamo in noi due specie di pensieri, che differi-
« scono estremamente, cioè la conoscenza ed il volere:
« per tal cagione i filosofi hanno attribuito due facoltà
« all'anima nostra, di cui eglino han chiamato l'una
« intendimento e l'altra volontà, alla quale eglino
« hanno insegnato, che appartenevano l'amore e l'o-
« dio. I Cartesiani hanno su questa materia de' sen-
« timenti particolari. Eglino dicono, che i giudizj, di
« cui ordinariamente si fa la seconda operazione del-
« l'intendimento, appartengono alla volontà, cioè che
« essi derivano dall'anima, non in quanto essa cono-
« sce, ma in quanto essa vuole. Eglino lo provano per
« la ragione, che giudicare essere un pensiere vero o
« falso, e dare il suo consenso ad una proposizione o
« rifiutarlo, sono una sola e medesima cosa. Ora dare
« il suo consenso ad una proposizione o rifiutarlo sem-
« bra essere la stessa cosa, che abbracciarla o riget-
« tarla, due atti, che senza dubbio appartengono alla
« volontà. Da un'altra parte, noi sperimentiamo, che

« sovente consentiamo ad una proposizione, perchè
« lo vogliamo, e che sovente ancora la rigettiamo,
« perchè pure lo vogliamo, poichè se volessimo trat-
« tenere il nostro assenso, potremmo farlo senza pena.
« Da un altro lato, l'assenso differisce dalla conoscenza
« chiara e distinta del soggetto dell' attributo e della
« connessione del soggetto coll' attributo. Esso non è
« dunque un atto dell' anima intanto che essa conosce,
« ma intanto che essa vuole. La prova dell' antece-
« dente si è, che possiamo conoscere questa proposi-
« zione intiera, *le stelle sono in numero pari*, cioè com-
« prendere chiaramente o distintamente che cosa è es-
« sere le stelle in numero pari, senza affermare che
« esse sono in effetto in numero pari, il che è una
« forte prova che l' affermazione è un atto distinto
« dalla conoscenza (1). »

Ma questa prova, che Bayle riguarda come forte, non è mica una prova. Ho detto, che il giudizio consiste nell' unire in una unità sintetica il soggetto, il predicato, ed il rapporto fra il primo ed il secondo. L'avere dunque le nozioni del soggetto del predicato e del rapporto, non è la stessa cosa, che l' unirle in unità sintetica. Inoltre l' intendere il senso di questa proposizione, *le stelle sono in numero pari*, non è la stessa cosa che il formare il giudizio da essa espresso.

Ho spiegato di sopra, in che cosa consiste il consenso che noi diamo ad una proposizione, ed ho detto che consiste appunto nel riunire in una unità sintetica il soggetto, il predicato, ed il rapporto fra il primo ed il secondo; e che nell' atto di questa riunione, la quale è una veduta dello spirito, consiste l'affermazione. Quando lo spirito nega, che il predicato convenga al

(1) Bayle, metafisica, parte II, cap. III.

soggetto, egli si accorge dell' impotenza, in cui è di riunire in una unità sintetica il soggetto ed il predicato, e la negazione è l'espressione di questa impotenza di vedere una tale unione, impotenza che appartiene alla nostra facoltà di conoscere. Da un'altra parte, lo spirito ne' giudizj negativi, riunisce in unità sintetica il soggetto e la relazione di *diversità* di questo col predicato. Tale è il giudizio riguardato sotto tutti gli aspetti.

§. 34. Ma seguiamo ad ascoltar Malebranche: « In-« sino a tanto che vi ha qualche cosa d'oscuro nel « soggetto che noi consideriamo; finchè non siamo in-« tieramente assicurati di aver tutto scoperto ciò che « è necessario a risolvere la questione, siccome accade « quasi sempre nelle questioni difficili, e in quelle che « contengono in sè maggiori rapporti, ci è libero di « non prestarvi il nostro consenso, e la volontà può « imporre all'intelletto un' ulteriore disamina; ciò che « ci fa credere, che i giudizj che noi formiamo su tali « oggetti sieno volontarj (1). »

Qui continuano gli equivoci. Quando lo spirito non vede, o immediatamente o mediatamente, la relazione fra il predicato ed il soggetto, egli, lungi di essere in libertà di giudicare e di non giudicare, non può giudicare. Ma in quale stato è allora la volontà? Essa è nello stato in cui è quando vuole il possesso di un dato oggetto che non ha ancora ottenuto. Ella vuol possedere la conoscenza, ma non ancor la possiede; perciò continua a volere la meditazione dell' intelletto a fine di acquistare la conoscenza di cui vuole il possesso.

« Siccome tutti convengono che i giudizj temerarj « sono peccati, e che ogni peccato è volontario, si

(1) Ibid., § 2.

« deve par convenire che anche in tal caso è la vo-
« lontà che giudica, accensentendo a percezioni con-
« fuse composte dall'intelletto. Ma, in ultima analisi,
« il solo intelletto è quello che giudica e ragiona: una
« tal questione sembra del tutto inutile e solamente di
« parole. Dico il solo intelletto, poichè egli ha ne'no-
« stri giudizj quella parte che gli ho accordata, giacchè
« è necessario conoscere e sentire prima di giudicare
« e di acconsentire. Del resto, siccome l'intelletto e la
« volontà non sono altro che l'anima stessa, così l'a-
« nima propriamente è quella che percepisce, giudica,
« ragiona, vuole, ecc. Io approprio al vocabolo intel-
« letto la nozione di facoltà passiva, o di capacità di
« ricevere le idee (1). »

Convengo che le diverse facoltà dell'anima non sono che l'anima stessa considerata relativamente alle diverse modificazioni di cui ella è capace; ma egli è importante nella spiegazione de' fatti intellettuali il non confondere e distinguere le diverse modificazioni dell'anima stessa. Siccome sarebbe certamente un errore il confondere l'amore coll'odio, così lo è ugualmente il confondere il conoscere col volere. Credo perciò che si debbano bene distinguere le diverse modificazioni che hanno luogo nelle importanti funzioni del giudizio e del raziocinio. Inoltre, Malebranche usa un linguaggio incostante: egli dice, che i giudizj ed i raziocinj appartengono alla volontà: poi dice, che appartengono all'intelletto. Convengo che vi sia della colpa ne'giudizi temerarj; ma ciò avviene, come dirò fra poco, per la sola parte che si dee attribuire alla volontà. È falso che l'intelletto sia una facoltà meramente passiva: il mio Saggio filosofico su la Critica della conoscenza,

(1) Loc. cit., § 2.

i miei Elementi di psicologia ed alcune osservazioni che abbiamo fatto più avanti distruggono questo errore. Egli è necessario di riconoscere che accadono nell'anima due specie di percezioni: alcune derivano dagli oggetti esterni, e che suppongono nell'anima solamente la potenza di esser modificata in certi modi. Tali sono le sensazioni. Altre percezioni derivano nell'anima dall'anima stessa: tali sono le percezioni delle relazioni delle nostre idee; tali sono, in poche parole, quelle percezioni che sono i risultamenti delle facoltà di analisi e di sintesi.

§ 35. Ma vediamo, giacchè ce ne è data l'occasione, su qual fondamento il filosofo citato stabilisce che l'intelletto sia una potenza passiva.

« Lo spirito dell'uomo non essendo un essere ma-
« teriale o dotato di estensione, è senza dubbio una
« sostanza semplice, indivisibile, e senza alcuna com-
« posizione di parti; nulla di meno si distinguono in
« lui due facoltà, il sapere ossia l'*intelletto* e la *vo-*
« *lontà;* le quali idee è necessario di spiegare da prin-
« cipio per attaccare a questi due vocaboli una nozione
« esatta; poichè sembra che non sieno molto chiare le
« nozioni o le idee che si hanno di queste due facoltà.

« Essendo tali idee molto astratte, siccome quelle
« che non cadono affatto sotto l'immaginazione, non
« sarà fuor di proposito di esprimerle cogli attributi
« e colle proprietà che convengono alla materia, le
« quali potendo agevolmente comprendersi, renderanno
« assai più distinte e famigliari le nozioni che corri-
« spondono a questi due vocaboli (1). »

Il filosofo, di cui fo qui la critica, non poteva principiare più male di quello che egli fa qui. Egli si è pro-

(1) Op. cit., cap. I, § I.

posto di darci la nozione del nostro spirito, e dopo di aver confessato esser lo spirito essenzialmente differente della materia ricorre alla materia per darci l'idea dell'essere spirituale che pensa in noi? Questo filosofo ha egli ignorato che Cartesio ha posto per base primitiva della filosofia il sentimento del proprio pensiere? Non doveva egli rientrare nella solitudine del suo intendimento, e rivolgere l'attenzione sul proprio pensiere, per darci una nozione esatta dello spirito dell'intelletto e della volontà? Queste idee, che l'esperienza interiore è sufficiente a darci, e che essa sola può darci, son esse forse molto astratte per obbligarci a sortir fuori di noi per trovarle ove non sono? Le nostre operazioni intellettuali non sono forse cose sentite dal sentimento interiore di noi stessi? Che cosa vuol dire questo filosofo, dicendo che queste idee non cadono sotto l'immaginazione? Non immaginiamo noi forse tutti gli atti della nostra facoltà di conoscere e della nostra facoltà di volere, che in certe circostanze hanno avuto luogo in noi, come immaginiamo gli oggetti, che nelle stesse circostanze hanno colpito i nostri sensi esterni? Come Malebranche può egli asserire che le proprietà della materia possono agevolmente comprendersi? Le proprietà assolute de' corpi non ci sono esse intieramente ignote? Ignorava egli che Cartesio aveva ben provato che lo spirito ci è più noto del corpo?

Malebranche soggiunge: « Converrà nondimeno avvertire che questo confronto dello spirito colla materia non è del tutto giusto ed adequato, e che il « paragone approssimativo di questi due oggetti si fa « solamente a fine di rendere lo spirito più attento, e « per fare intendere agli altri ciò che si dice. »

Voi, io dico a Malebranche, ci avete antecedente-

mente avvertito che non sono abbastanza chiare e distinte le idee che si hanno comunemente dell'intelletto e della volontà, e vi proponete di darcele chiare e distinte: intanto, per eseguire ciò che voi vi proponete, ricorrete ad un confronto, che confessate di non essere giusto ed adeguato: non è questa forse una falsa logica?

Ma vediamo il risultamento di questo confronto.

« La materia o l'estensione contiene in sè due pro-
« prietà o facoltà. La prima è quella di ricevere di-
« verse forme; la seconda è la mobilità. Così pure lo
« spirito dell'uomo ha in sè due facoltà. La prima,
« che è l'*intelletto*, è la facoltà di ricevere più *idee*,
« vale a dire di concepire più cose; la seconda è la fa-
« coltà di avere più inclinazioni, e di voler diverse cose,
« ciò che costituisce la *volontà*.

« L'estensione può ricevere in sè due specie di fi-
« gure. Le prime sono solamente esterne, siccome la
« rotondità ad un pezzo di cera; le altre sono interne,
« siccome quelle che si riferiscono a tutte le picciole
« parti, delle quali la cera è composta; essendo certo
« che tutte le piccole parti le quali compongono un
« pezzetto di cera hanno una forma assai diversa da
« quelle che compongono un pezzo di ferro. Chiamo
« pertanto col nome di *figura* la forma esteriore, e *con-*
« *figurazione* la forma interiore, la quale è necessaria
« a tutte le parti componenti la cera affinchè essa sia
« tale.

« In simil modo possono distinguersi nell'anima due
« specie differenti d'idee. Le prime, che si chiamano
« percezioni pure, e queste sono in certo modo super-
« ficiali all'anima, e non è quasi sensibile la penetra-
« zione o la modificazione che vi operano. Le seconde,
« che si chiamano sensitive, la penetrano più o meno

« vivamente: tali sono il piacere, il dolore, la luce, i
« colori, i sapori, gli odori, ecc. E siccome noi fa-
« remo in seguito osservare, che le sensazioni altro
« non sono che modi diversi di esistere dello spirito,
« quindi è, che io le chiamerò *modificazioni* dello spi-
« rito (1). »

Se le percezioni pure (io osservo contro di Malebranche) sono superficiali all' anima, ed esse non la penetrano; l'anima dunque, io concludo, ha una superficie ed una profondità: Io parlo, egli può rispondermi in un modo metaforico. Ma io, replico, che non intendo affatto un tal linguaggio, poichè non può destare alcuna idea: che cosa vuol dire esservi in un essere semplice delle cose che sono alla superficie di quest'essere, e cose che lo penetrano? un tal linguaggio è per me affatto inintelligibile. Inoltre ammettere nell'anima delle percezioni che non sono sue modificazioni è un assurdo.

Il nostro autore continua il confronto, e cade in nuovi errori: egli ragiona così: « La prima e principale con-
« formità che si scorge tra la facoltà che ha la materia
« di ricevere differenti *figure* e differenti *configura-*
« *zioni*, si è, che la facoltà suddetta de' corpi di ri-
« cevere diverse figure o configurazioni è totalmente
« passiva, e non richiede ne' corpi stessi alcun'azione:
« così egualmente la facoltà che ha lo spirito di rice-
« vere differenti idee o modificazioni è pure intiera-
« mente passiva, nè esige dallo spirito azione di sorte
« alcuna: ora cotesta facoltà o capacità che ha l'anima
« di concepire le idee di tutte le cose io la chiamo *in-*
« *telletto.* »

Non può farsi un più cattivo ragionamento. Quando

(1) Op. cit., lib. I, cap. I, § I.

due cose convengono in alcune proprietà è lecito il dedurre che convengono nelle conseguenze di queste proprietà; ma è un turpissimo sofisma il riconoscere la diversità la più perfetta fra due sostanze, ed il dedurre poi dalle proprietà, che si osservano in una, proprietà simili in un'altra. Lo spirito, dice Malebranche, riceve tutte le differenti idee. Non vi ha proposizione più falsa di questa, perchè smentita incessantemente dalla esperienza interna su di cui solamente dee esser poggiata la filosofia dello spirito umano. Il poeta, l'architetto, il geometra non ricevono tutte le loro idee; ma esse formano una quantità d'idee complesse, che sono il prodotto dell'attività del loro spirito. Vi sono nella natura degli oggetti fattizj che debbono nascere originariamente nello spirito umano; ed indi poi esser prodotti dalla mano dell'uomo ed esposti a' sensi. Tali sono una nave, un palagio, una villa deliziosa, ed altri simili. Ve ne sono degli altri che non possono aver esistenza fuori dello spirito umano, ma che, creati da lui, rimangono in lui: tali sono un centauro, una sfinge, ecc. Il geometra deduce, per mezzo dell'azione dell'analisi, le idee semplici, che entrano nelle figure geometriche, e per mezzo dell'azione della sintesi le unisce e ne forma le idee complesse, le quali non si riferiscono ad alcun originale nella natura. Ho spiegato, nel mio Saggio filosofico su la Critica della conoscenza, e ne' miei Elementi di psicologia, che vi sono nel nostro spirito diverse specie di sintesi, cioè una sintesi reale, una sintesi immaginativa poetica, ed una sintesi ideale. Tutte queste sintesi provano invincibilmente l'attività dello spirito, e dimostrano che esso non riceve tutte le sue idee complesse. Malebranche segue: « Un'altra conformità tra la facoltà passiva dell'anima e quella « della materia consiste in ciò, che siccome la materia

« mica non si cangia per il cangiamento della sua forma
« esterna; cioè, per esempio, siccome la cera non è punto
« sostanzialmente cangiata per essere rotonda o quadra-
« ta; così lo spirito non riceve un cangiamento notabile
« per la diversità delle idee che egli percepisce, cioè, che
« egli non è notabilmente cangiato qualora riceve l'idea
« di un quadrato o l'idea di un circolo, cioè nella per-
« cezione di un quadrato o di un circolo. Di più, sic-
« come si può dire, che la materia riceve de' cangia-
« menti essenziali allorchè essa perde la configurazione
« propria alle parti della cera, ricevendo la configu-
« razione, che è propria del fuoco e del fumo, essen-
« dosi la cera cambiata in fuoco ed in fumo; così può
« dirsi che l'anima riceve de' cangiamenti assai nota-
« bili, allorchè essa cangia le sue modificazioni, qua-
« lora cioè essa sperimenta il dolore dopo aver gustato
« il piacere: quindi è mestiere il concludere che le per-
« cezioni pure sono presso a poco per l'anima ciò che
« le figure sono in quanto alla materia; ma non è già
« che un tal paragone sia esatto; io lo fo unicamente
« all' oggetto di render sensibile la nozione del voca-
« bolo *intelletto* (1). »

L'anima cambia tanto pel passaggio dall' ignoranza alla scienza quanto per quello dal piacere al dolore. L'anima di Malebranche bambino non ha forse avuto un cambiamento notabile allora che egli divenne l'autore della Ricerca della verità? Lo stato dell'anima di Newton bambino, che non sa parlare, è forse lo stesso dello stato dell' anima di Newton, che pesa l' universo; e non vi ha una notabilissima differenza fra l'uno e l' altro? Ma l'autore ci ha già confessato, non essere questo confronto esatto: possiamo perciò ab-

(1) Loc. cit.

bandonarlo alla sua immaginazione che gli ha rappresentato le idee per le figure e le sensazioni per le configurazioni.

§ 36. Ma veniamo a' giudizj temerarj, e vediamo qual parte ha in siffatti giudizj la volontà. Io riferirò su le prime ciò che scrive su quest'oggetto un celebre moralista: indi soggiungerò le mie riflessioni.

« Si cade alcune volte ne' giudizj temerarj per una
« semplice precipitazione, che fa prendere per certo
« ciò che non lo è. Alcune volte ciò avviene per un at-
« tacco presuntuoso a' nostri sentimenti, che c'impe-
« disce di esaminarli colla cura che sarebbe necessaria
« per discernere la verità dall'errore. Ma la più ordi-
« naria sorgente di questa ignoranza, sempre unita ai
« giudizj temerarj, si è la malignità e l'avversione par-
« ticolare che si trova di avere per coloro per i quali
« si giudica di tal maniera. Perchè questa disposizione
« è quella che ci fa vedere in essi delle macchie e dei
« difetti che un occhio semplice giammai non vi sco-
« prirebbe. Essa è quella che applica il nostro spirito
« a tutte le cose che lo possono indurre a farne un
« giudizio svantaggioso, e che lo allontana da tutto ciò
« che lo potrebbe far giudicare favorevolmente. Essa
« è quella che ci fa vivamente sentire le menome con-
« getture, e che ingrandisce a'nostri occhi le più leg-
« giere apparenze. Essa è quella che ci fa indovinare
« le loro nascoste intenzioni e penetrare il fondo dei
« loro cuori. Noi gli crediamo colpevoli perchè sa-
« remmo molto contenti che eglino lo fossero, e tutto
« ciò che tende a persuadercene ci piace, ed entra facil-
« mente nel nostro spirito. Or chi dubita che una sor-
« gente sì corrotta non avveleni tutto ciò che ne sorte,
« e che non renda e la nostra ignoranza ed i giudizj
« che ne nascono molto più cattivi e più dispiacevoli
« a Dio che se essi avessero un altro principio?

« I giudizj temerarj sono le sorgenti di ciò che si
« appella prevenzioni, o piuttosto le prevenzioni non
« sono che giudizj temerarj che si fanno dello spirito,
« della disposizione o delle intenzioni degli altri, dai quali
« un uomo si lascia fortemente preoccupare: perchè
« quantunque non vi sia pittore che volesse intrapren-
« dere di fare il ritratto di un viso su la descrizione
« che se gliene farebbe di passaggio, pure noi ci formia-
« mo sovente in noi stessi il ritratto delle persone su
« de' discorsi inconsiderati che si saranno fatti avanti
« di noi, o su di qualche azione passeggiera. E dopo
« aver concepito queste impressioni noi vi aggiungia-
« mo in seguito tutte le altre azioni; e questa idea ci
« serve di chiave per ispiegare tutto il resto della loro
« condotta, e di regola per condurci a loro riguardo.
« Così come noi ne abbiamo giudicato male, ci con-
« duciamo ancora male verso di loro; e li trattiamo
« di una maniera che fa loro conoscere la nostra pre-
« venzione, e che dà loro dell'allontanamento da noi(1). »

Queste riflessioni dell' illustre Nicole sono esatte. Diamo ad esse un maggiore sviluppamento. Il risultamento de' giudizj affermativi si è il vedere unito il predicato al soggetto. Quando questa unione è un dato dell'esperienza l'errore non è possibile, se non nel caso in cui non si consulta l'esperienza, e si concepisce l'unione di cui parlo antecedentemente all'esperienza: *il sasso è pesante*: l' unione del peso al sasso è un dato sperimentale. Ma quando questa unione non può essere un dato dell'esperienza, allora l'introduzione dell'errore è facile per un' ommissione della volontà, la quale era nel dovere di volere; e di prescrivere un esame all'intelletto, e di astenersi antecedentemente a tal esame di

(1) Nicole, Essais de morale, par. 2, traité 5, cap. 1 e 2.

voler esprimere alcun giudizio. L' errore ne' giudizj temerarj consiste nel confondere l' atto che immagina unitamente il predicato al soggetto coll'atto che lo giudica unito; e così nel credere di aver fatto un giudizio quando non si è fatto che immaginare. I motivi che determinano la volontà di un uomo ad una qualche azione sono interni, e non possono essere per gli altri uomini un oggetto di esperienza: questi motivi possono esser diversi: colui, che ha una disposizione di odio o d' invidia verso di un altro, vedendo un'azione esterna di costui, la quale può esser determinata tanto da un motivo vizioso che da un motivo virtuoso, l' immaginazione su di cui ha influenza la disposizione antecedente dello spirito gli presenta il motivo vizioso; ed un fantasma ha luogo nel suo spirito, il quale gli rappresenta l' individuo di cui parliamo, come mosso all'azione da questo motivo vizioso, un tal fantasma, attesa la disposizione di colui che lo ha, riesce a costui piacevole: egli se ne diletta, se ne compiace: egli crede di aver veduto e di aver giudicato in seguito di aver veduto, nel mentre che ha solamente immaginato: egli parla in seguito conformemente alla sua immaginazione: ecco tutta la serie de' fatti intellettuali che hanno luogo ne' così detti giudizj temerarj; ed ecco spiegato in che cosa consiste la loro malizia. Essa consiste nella cattiva disposizione del cuore che alcuno ha verso il suo simile: nel dilettarsi d' immaginare il suo simile vizioso, dirigendo la propria attenzione sul fantasma che tale lo presenta allo spirito, e nel parlare finalmente in conformità di questo atto cattivo della volontà. I giudizj temerarj non sono dunque de' veri giudizi: essi sono de' fantasmi che si confondono con dei giudizj: essi sono cattivi per l'atto comandato dell'attenzione a questi fantasmi, e per l'atto comandato della

parola che esprime questo apparente giudizio: questi due atti derivano da un'antecedente cattiva disposizione della volontà verso il proprio simile. Un uomo, per cagion d'esempio, fa l'elemosina: costui può farla o mosso dal proprio dovere, o pure mosso dalla vanità. Un altro, invidioso della virtù di costui, l'immaginerà mosso a questa azione di beneficenza dalla vanità: egli si diletterà d'immaginare il suo simile animato nel far l'elemosina dalla passione della vanità: egli accusando il suo simile di vanità ne addurrà per prova la larga elemosina che costui somministra a' poveri; e, per dare un'apparenza di similitudine alla sua accusa, addurrà che se costui non fosse vano, non farebbe conoscere l'elemosina che egli fa. Ma non vi ha niun difetto nel fare in pubblico le azioni virtuose allora che la vanità non ne è il motivo. Non sempre le azioni virtuose possono farsi in segreto; e noi siam obbligati di eccitare i nostri simili ad imitarci nella virtù.

Un uomo è incredulo ed odía la religione: egli si compiace nello immaginare che uomini distinti nel sapere sieno increduli: se gli oppone l'esempio di qualche profondo filosofo, che ne' suoi scritti difende la religione, e che la pratica nella sua condotta: l'incredulo dirà, che il filosofo di cui si parla non iscrive, nè opera conformemente a ciò che pensa; che la sua condotta è un effetto del timore del governo sotto di cui egli vive, e della volontà di non disgustare il popolo in cui vive; e così l'incredulo per de' giudizj temerarj e maligni, derivati dal suo odio contro la religione, trasforma il filosofo profondo di cui parliamo in un odioso ippocrita.

Io parlerò appresso dell'influenza delle passioni sul nostro pensiere.

§ 37. Dall'influenza della volontà su l'intelletto na-

ste la distinzione, di cui parlano i filosofi morali, fra l'ignoranza *vincibile*, o volontaria, e l'ignoranza *invincibile*, o involontaria; e la distinzione ancora fra l'errore *vincibile* e l'errore *invincibile.*

L'ignoranza è vincibile quando non si pongono in opera, per dileguarla, i mezzi che sono in nostro potere: essa è invincibile quando i mezzi per dileguarla non sono in nostro potere. Sono in una gran città, ove vi sono le scuole delle scienze, ed ove, volendo, posso leggere de' buoni libri: se tralascio, potendo, d'instruirmi, una siffatta ignoranza sarà vincibile e volontaria. Ma un uomo si trova in un luogo privo di mezzi per istruirsi, ed ancora per recarsi altrove; l'ignoranza in cui egli sarà si dee riguardare come invincibile ed involontaria.

È certo che vi sono degli errori vincibili; poichè ve ne sono di quelli che nascono da un' ignoranza vincibile. Se un sacerdote, per non aver letto e studiato il Vangelo, è imbevuto di alcuni errori su l'autorità di alcuni semidotti, questi errori saranno per lui vincibili; poichè lo studio attento delle Sacre Scritture, che egli doveva fare, avrebbe dileguato questi errori.

Vi sono pure degli errori invincibili. Tali sono, per esempio, alcuni errori di memoria. Un uomo, sperimentando in molte occasioni l'onestà di un suo amico, gli affida un deposito, credendolo incapace di violarlo: dopo qualche tempo gli domanda la restituzione del deposito: l'amico gliela nega: è certo che colui che ha affidato il deposito si è ingannato; ma il suo errore può riguardarsi come invincibile.

Il potere della volontà per evitare l'errore mi sembra maggiore di quello che essa ha per evitare l'ignoranza. Vi sono, per cagion di esempio, effetti di cui

ignoriamo le cause: questa ignoranza può essere invincibile. Ma se, senza alcun motivo legittimo, adduremo per causa di tali effetti una causa immaginaria, l'errore sarà vincibile. Gli antichi potevano invincibilmente ignorare che la pressione dell' aria atmosferica era la cagione della salita dell'acqua nelle trombe vôte. Ma il loro errore era vincibile quando adducevano per causa di tal salita l'orrore della natura pel vôto.

Noi siamo nella impossibilità di osservare nello spirito di un uomo i veri motivi di una certa sua azione: questa ignoranza è invincibile per noi; ma se senza alcun fondamento gli attribuiamo de' motivi disonesti, e c'inganniamo, un tal errore è vincibile, e questo giudizio temerario è giustamente condannabile. Ancorchè non c'ingannassimo, il giudizio, non cessando perciò di essere temerario, sarebbe sempre condannabile.

Noi possiamo astenerci di pronunciare un giudizio, quando ci mancano i motivi legittimi per appoggiarlo. L'errore nel nostro spirito è meno necessario che l'ignoranza; poichè vi sono certi limiti nella nostra facoltà di conoscere, che essa non può oltrepassare giammai.

Io parlerò appresso particolarmente dell' ignoranza e dell' errore, relativamente alla legge morale della nostra natura.

CAPITOLO IV.

De' Principj attivi della Volontà.

§ 38. Se l'influenza della volontà nell' intelletto è un fatto, quella dell'intelletto nella volontà è un altro fatto. La volontà è mossa dal desiderio, e questo sup-

pone le percezioni, poichè non può desiderarsi ciò che è ignoto.

Ma con ciò sembra che si faccia un circolo, mentre si fa dipendere la volontà dall'intelletto, e l'intelletto dalla volontà. Se si riflette attentamente su la ricerca che ci occupa, si vede chiaramente che non vi ha alcun circolo, e che si pongono i fatti dello spirito nel loro ordine naturale. Suppongasi che un oggetto produca in noi una impressione piacevole: questa sensazione produce il desiderio di averla isolata: un tal desiderio determina il volere di averla isolata: da questo volere segue l'attenzione dell'anima su l'oggetto piacevole. Ora la sensazione piacevole appartiene alla sensibilità; e perciò ad una potenza passiva, che abbiamo compreso sotto la denominazione generale d'intelletto: l'atto del volere dipende dunque dall'intelletto. L'attenzione all'oggetto piacevole appartiene alla facoltà di analisi, ed, in conseguenza, all'intelletto; e quest'attenzione fu determinata dalla volontà: la volontà influisce dunque nell'intelletto. La sensazione dell'oggetto piacevole influisce nella volontà; e questa influisce su l'attenzione verso di quest'oggetto. In ciò, come vedesi, non vi ha alcun circolo, poichè non è la stessa modificazione della facoltà di conoscere, la quale sia condizione dell'atto di volere, ed insieme condizionale dello stesso. La volontà sotto certi riguardi dipende dall'intelletto, e, sotto certi altri riguardi, influisce nell'intelletto. Diamone un altro esempio. Voglio conoscere la fisica: prendo un libro che tratta di questa scienza: leggendolo mi accorgo che per ben conoscere la scienza fisica fa d'uopo pure avere una qualche conoscenza delle matematiche: ciò mi determina a studiarle. Qui si vede ancora sensibilmente la vicendevole influenza della volontà nell'intelletto, e dell'intelletto nella volontà.

La nostra vita del pensiere incomincia da' sentimenti: questi, essendo piacevoli o dispiacevoli, determinano lo sviluppo dell' attività dell' anima. Da ciò segue che l' intelletto è il primo ad esercitare la sua influenza su la volontà; e che non può darsi alcun atto di volere senza percezioni; laddove si possono dare, e si danno di fatto, percezioni indipendentemente da qualunque atto di volontà.

Ma in quanti modi il nostro intelletto influisce su la nostra volontà? Ciò che nel nostro spirito dispone, o eccita la volontà all' atto di volere, può chiamarsi *principio attivo della volontà*. Ora si domanda: *Quanti principj attivi della volontà fa d'uopo porre nel nostro spirito, quali sono essi? Non sarebbero forse tutti questi diversi principj attivi, che sembrano manifestarsi in noi, ed operare su la nostra volontà, altra cosa che differenti modificazioni di un solo principio?*

§ 39. Il mio sistema è semplice, dicono alcuni filosofi: esso è dunque vero. Questo pregiudizio filosofico è stato ed è un' infausta sorgente di errori funesti in filosofia. Elvezio è vittima di questo pregiudizio. Questo filosofo concentrò tutte le facoltà intellettuali nella sola fisica sensibilità: da questo principio egli dedusse, in un modo rigoroso, tutte le più mostruose illazioni. Annientata tutta l'attività dell' anima, e l' uomo riguardato come solamente sensitivo ed animale, la virtù negli scritti di Elvezio scomparve dall'universo, e vi fu rimpiazzata da un grossolano egoismo. Se tutte le pretese operazioni dello spirito non sono altra cosa che sensazioni, e se queste derivano necessariamente dalle impressioni degli oggetti, il vocabolo di *libertà* è un vocabolo vôto di senso: l'uomo segue colla stessa necessità le impressioni del piacere e del dolore, colla

quale il sasso dalla forza di gravità è spinto verso il centro della terra.

Se tutte le operazioni dello spirito non sono altra cosa che sensazioni, segue che l'uomo non è capace di altri piaceri, nè di altri dolori se non di quelli dei sensi. Segue ancora che le passioni tutte non sono altra cosa se non che diversi modi del piacere de' sensi; e che la virtù non può e non dee avere altra base che il piacere de' sensi. Così ecco nella filosofia dello spirito umano rimenati tutti i fatti ad un sol principio semplice, la *fisica sensibilità*.

La fisica sensibilità, dice Elvezio, è l'unico motore dell'uomo: questi è solamente suscettibile di due specie di piaceri e di dolori. L'una consiste ne' piacèri e nei dolori fisici attuali; l'altra ne' piaceri e ne' dolori fisici di previdenza o di memoria. Mi muojo di fame: io sperimento un dolore attuale. Prevedo che ben tosto morrò di fame: io sperimento un dolore di previdenza, la cui impressione è tanto più forte quanto questo dolore dee essere più prossimo e più vivo. La previdenza è un effetto della memoria: ora il proprio della memoria è di porre sino ad un certo punto gli organi nella contrazione, in cui li pone più fortemente il supplizio. Egli è dunque evidente che tutti i piaceri e tutti i dolori riputati *interiori* sono tante sensazioni fisiche; e che non si possono intendere per questi vocaboli *interiori* ed *esteriori* se non che le impressioni eccitate dalla memoria, o dalla presenza stessa degli oggetti.

Il rimorso, continua Elvezio, non è altra cosa se non che la previdenza de' dolori fisici, a cui il delitto ci espone. Il rimorso è, in conseguenza, in noi l'effetto della sensibilità fisica. Un uomo è senza timore; egli è al disopra delle leggi: egli commette senza pen-

timento l'azione disonesta, che gli è utile. L'esperienza c'insegna, che ogni azione, la quale non ci espone nè alle pene legali, nè a quelle del disonore, è in generale un'azione eseguita sempre senza rimorso. Ma il disonore si riferisce sempre a' dolori fisici: esso ci presenta lo avvenire come vôto di piaceri fisici, e pieno di dolori fisici.

La ricerca costante del piacere sensuale, e la fuga costante del dolore sensuale, si chiama *amor di sè*. Questo sentimento è l'effetto immediato della fisica sensibilità, e per conseguenza comune a tutti, ed inseparabile dall'uomo. Noi gli dobbiamo tutti i nostri desiderj, tutte le nostre passioni: queste non possono essere in noi, se non che l'applicazione dell'amore di sè al tale o tale oggetto. A questo sentimento, diversamente modificato, secondo l'educazione che si riceve, secondo il governo in cui si vive, e la posizione in cui ciascuno si trova, si dee attribuire la sorprendente diversità delle passioni e de' caratteri.

Elvezio parla da per tutto, ne' suoi libri, della virtù. Ma che cosa mai egli può intendere con questo vocabolo virtù? La virtù, egli dice, consiste nell'abitudine delle azioni utili al pubblico: il pubblico è per lui la società politica, di cui l'individuo è membro. Egli sembra così di ammettere la virtù del cittadino, e di negare quella dell'uomo. Vi può essere un cittadino virtuoso, ma non mai l'uomo virtuoso. L'uomo della natura è, secondo lui, crudele. Il cittadino virtuoso è l'opera di una buona legislazione positiva: prima dello stabilimento delle politiche società, indipendentemente dallo stesso, non vi ha nè virtù, nè dovere, nè legge, nè vizio, nè delitto. Quando un legislatore illuminato sa combinare l'interesse personale dell'individuo coll'interesse generale del pubblico, in modo tale, che l'in-

dividuo può esser felice, cioè godere de' piaceri de' sensi, ed evitare le pene fisiche, e procurare nel tempo stesso il bene generale, in una tale società politica i cittadini saranno necessariamente virtuosi; ma dove l'interesse pubblico è disgiunto dall' interesse privato, i cittadini saranno necessariamente viziosi. La virtù dunque, ed il vizio, non son mica l'opera della nostra libertà, ma sono un effetto necessario della legislazione positiva.

L'esposta dottrina distrugge direttamente l'esistenza del bene, e del male morale. Ella nega qualunque dovere universale, ed assoluto, di un uomo verso i suoi simili come uomini: questa legge, impressa nell'anima di tutti gli uomini, assoluta, universale, immutabile, che ci comanda, *di non offendere alcuno, e di fare agli altri tutto il bene che per noi si può*, è da Elvezio relegata nel paese delle chimere platoniche. Egli nega eziandio qualunque dovere fondato nella natura fra uno stato politico ed un altro stato politico.

§ 40. Il piano di questa mia opera porta, che io esponessi, colle parole dell'autore citato, ciascun punto della esposta dottrina morale, e che ne facessi un esame diligente. « *La sensibilità fisica è la causa* « *unica delle nostre azioni, de' nostri pensieri, delle* « *nostre passioni, e della nostra sociabilità.* » È questo il titolo del capitolo VII della sezione II dell' opera postuma di Elvezio, intitolata *Dell'uomo*, ecc. Per provare la sua dottrina egli ragiona nel modo seguente:

AZIONE

« Per vestirsi, per adornare la sua innamorata o la « sua moglie, procurar loro de' divertimenti, nutrir

« sè e la sua famiglia, e godere finalmente del pia-
« cere attaccato alla soddisfazione de' bisogni fisici,
« l' artista ed il contadino pensano, immaginano, e
« travagliano. La sensibilità fisica è dunque l' unico
« motore dell' uomo. Egli non è dunque suscettibile,
« come io lo proverò, che di due spezie di piaceri, e di
« pene. L' una sono le pene ed i piaceri fisici; l' al-
« tra sono le pene, ed i piaceri di previdenza o di
« memoria. »

La logica, di cui qui si serve il nostro autore, è molto infelice: egli dice, in sostanza: Gli uomini travagliano per aver de' piaceri fisici, e sottrarsi a dei dolori fisici: eglino dunque non sono suscettibili di altra spezie di piacere, e di dolore. Ciò vale lo stesso, che il dire: Alcuni de' piaceri, che gli uomini sperimentano, son fisici, cioè dei sensi: tutti dunque son tali. Quest'argomento è simile a quest' altro: Alcuni dolori degli uomini consistono nel soffrir troppo caldo; tutti i dolori son dunque tali, nè vi sono dolori, che consistono nel soffrire del freddo.

Inoltre, il contadino, e l'artista, possono travagliare non solamente per sottrarsi a' dolori fisici, e procurarsi de' piaceri fisici; ma eziandio per adempiere il dovere di alimentare i proprj figli, la propria moglie, i proprj genitori. Inoltre, vi sono nelle società politiche degli uomini, i quali son solamente occupati dalla meditazione della verità, e che non hanno altra cosa in veduta, nelle loro meditazioni, che la conoscenza della verità. Cartesio, Galileo, Newton ne sono degli esempj luminosi. L' argomento addotto dunque è un puro sofisma. Questo sofisma è ordinario in Elvezio: egli deduce quasi sempre illazioni più universali delle premesse: ma seguiamo ad esporre la dottrina elveziana.

« Ciò che si appella pena o piacere intellettuale dee
« sempre rapportarsi a qualche pena o a qualche pia-
« cere fisico. Due esempj saranno la prova di questa
« verità. Che cosa ci fa amare sino al piccolo giuoco?
« sarebbero forse le sensazioni piacevoli, che esso ec-
« cita in noi? no, si ama, perchè esso ci libera dalla
« pena della noja, e ci sottrae a quell'assenza d'im-
« pressione, sempre sentita come un incomodo ed un
« dolore fisico. Che cosa ci fa amare il gran giuoco?
« l'amore del danaro. Che cosa ci fa amare il da-
« naro? il gusto delle commodità, il bisogno dei di-
« vertimenti, il desiderio di sottrarsi a delle pene fisi-
« che, e di procurarsi de' piaceri fisici. Non si può
« forse ancora amare nel gran giuoco l'emozione, che
« esso produce in noi? Senza dubbio. Ma l'emozione
« sentita nel momento in cui io ho perduto o guada-
« gnato mille, duemila, o, se si vuole, diecimila luigi,
« prende la sua sorgente, o nel timore di esser pri-
« vato de' piaceri, di cui io godeva, o nella speranza
« di gustare quelli, che mi procurerebbe un accresci-
« mento della mia fortuna. Questa emozione non sa-
« rebbe essa forse ancora in alcuni uomini l'effetto
« dell'orgoglio? Vi sono assai superbi, per sentirsi
« umiliati, allorachè la fortuna gli abbandona: ancor-
« chè ciò avvenisse nel giuoco delle spille: ma que-
» st' orgoglio è raro. Da un' altra parte questo stesso
« orgoglio, come se ne trova la prova nel libro dello
« Spirito, capo 13, discorso 3, non è ancora, che uno
« degli effetti della sensibilità fisica. L'amore del
« giuoco ha dunque per principio, o il timore della
« noja, per conseguenza del dolore, o la speranza del
« piacere fisico.

« È egli forse ancor così del piacere interiore spe-
« rimentato, allora che si soccorre un infelice, allora

« che si fà un atto di liberalità? Questo piacere senza
« dubbio è molto vivo. Ogni azione di questa specie
« dee esser lodata da tutti, perchè è utile a tutti. *Ma*
« *che cosa è mai un uomo umano? È colui per cui*
« *lo spettacolo della miseria altrui è uno spettacolo*
« *doloroso.*

« Nato senza idea, senza vizio, e senza virtù, tutto
« sino all' umanità è nell' uomo un acquisto: egli dee
« questo sentimento alla sua educazione. Fra tutti i
« diversi mezzi d'inspirarlo, il più efficace si è, di as-
« suefare l' infante, per così dire, sin dalla culla, al-
« l' aspetto di un infelice, a domandare a sè stesso,
« per qual caso egli non è mica esposto, come questo
« sfortunato, alle intemperie dell' aria, alla sete, alla
« fame, al dolore, ecc. L' infante ha egli contratto l'a-
« bito d' identificarsi cogl' infelici: questo abito preso,
« egli è altrettanto più toccato dalla loro miseria, che
« deplorando la loro sorte, si è su l' umanità in gene-
« rale; e per conseguenza su di sè stesso in partico-
« lare; che egli s' intenerisce. Una infinità di senti-
« menti diversi si mescolano allora a questo primo
« sentimento, e nel loro insieme si compone questo
« sentimento totale di piacere, di cui gode un' anima
« nobile, scorgendo un miserabile, sentimento di cui
« essa non è mica sempre in istato di far l' analisi. Si
« sollevano gli infelici,

« 1. Per togliersi al dolore fisico di vederli soffrire;

« 2. Per godere dello spettacolo di una ricono-
« scenza, che produce almeno in noi la speranza con-
« fusa di una lontana utilità;

« 3. Per fare un atto di potenza, il cui esercizio ci
« è sempre piacevole, perchè essa richiama sempre al
« nostro spirito l' immagine de' piaceri, attaccati a
« questa potenza;

« 4. Perchè l' idea di felicità si associa sempre, in
« una buona educazione, colla idea di beneficenza, e
« che questa beneficenza, conciliando in noi la stima e
« l' affezione degli uomini, può, come le ricchezze, es-
« sere riguardata come un potere, o un mezzo di sot-
« trarsi a delle pene, e di procurarsi de' piaceri.

« Ecco come da un' infinità di sentimenti diversi si
« forma il sentimento totale di piacere, che si speri-
« menta nell' esercizio della beneficenza.

« Io ne ho detto assai per fornire all' uomo di spi-
« rito il mezzo di decomporre in simil modo ogni al-
« tra spezie di piacere riputato intellettuale, e di ri-
« durlo a delle pure sensazioni.

AMICIZIA

« La sensibilità fisica è ugualmente la sorgente
« dalla quale scorrono le lagrime, di cui io bagno
« l' urna del mio amico. La morte me lo ha egli in-
« volato? Io compiango in lui l' uomo, la cui conver-
« sazione mi toglieva alla noja, a quel fastidio dell' a-
« nima, che realmente è una pena fisica: io piango
« colui che avrebbe esposto la sua vita, la sua fortuna,
« per sottrarmi alla morte ed al dolore, e che, inces-
« santemente occupato della mia felicità, voleva, con
« de' piaceri di ogni spezie, dare continuamente mag-
« gior estensione alla mia felicità. Che si scenda, che
« si scavi al fondo dell' anima propria, non si perce-
« pisce in tutti questi sentimenti, che gli sviluppamenti
« del piacere, e del dolore fisico. Che cosa non può
« questo dolore? Per mezzo di esso il magistrato in-
« catena il vizio, e disarma l' assassino.

DOLORE

« Io non conosco che due sorti di dolori, il dolore « attuale, ed il dolore di prévidenza. Io muojo di « fame; io sperimento un dolore attuale. Io prevedo, « che morrò ben presto di fame, io sperimento un do- « lore di previdenza, la cui impressione è tanto più « forte, che questo dolore dee essere più prossimo e « più vivo. Il delinquente che cammina al supplizio, « non sperimenta ancora alcun tormento; ma la pre- « videnza, che gli rende il suo supplizio presente, lo « comincia.

« Niuno dubita che la previdenza non ci faccia in « questi spaventevoli momenti sperimentare una sen- « sazione fisicamente dolorosa. Che cosa è la previ- « denza? un effetto della memoria. Ora il proprio « della memoria è di mettere sino ad un certo punto « gli organi nella contrazione, in cui li porrà più for- « temente il supplizio. È dunque evidente, che tutte « le pene, ed i piaceri stimati interiori, sono tante « sensazioni fisiche; e che non si può intendere con « questi vocaboli *interiori*, o *esteriori*, che le im- « pressioni eccitate dalla memoria, o dalla presenza « stessa degli oggetti.

PIACERI

« Vi sono due sorti di piaceri, come vi sono due « sorti di dolori: l'uno è il piacere fisico, l'altro il « piacere di previdenza. Un uomo ama egli le belle « schiave, ed i bei quadri? Se egli scovre un tesoro « è trasportato. Intanto, dirassi, egli non isperimenta « ancora alcun piacere fisico: io ne convengo. Ma

« egli acquista in questo momento i mezzi di procu-
« rarsi gli oggetti de' suoi desiderj. Or questa previ-
« denza di un piacere prossimo è già un piacere.

« La previdenza, o la memoria converte in godi-
« mento reale l' acquisto di ogni mezzo proprio a
« procurarmi de' piaceri.

AMOR DI SÈ

« L' uomo è sensibile al piacere ed al dolore fisico:
« egli, in conseguenza, fugge l' uno e cerca l' altro;
« ed a questa fuga, ed a questa ricerca costante si dà
« il nome di *amor di sè*. Questo sentimento è l' ef-
« fetto immediato della sensibilità fisica, e per conse-
« guenza comune a tutti, ed inseparabile dall' uomo.
« Io ne do per prova la sua permanenza, l' impossi-
« bilità di cambiarlo, o ancora di alterarlo. Di tutti i
« sentimenti, esso è il solo di questa spezie: noi gli
« dobbiamo tutti i nostri desiderj, tutte le nostre pas-
« sioni: esse non possono essere in noi, che l' applica-
« zione del sentimento dell' amor di sè al tale o tale
« oggetto. A questo sentimento dunque, diversamente
« modificato, secondo l' educazione che si riceve, se-
« condo il governo sotto di cui si vive, e secondo le
« posizioni differenti, in cui ciascun si trova, si dee
« attribuire la sorprendente diversità delle passioni,
« e de' caratteri. L' amore di noi stessi ci fa in in-
« tiero ciò che noi siamo.

« Un principio di vita anima l' uomo. Questo prin-
« cipio è la sensibilità fisica. Che cosa produce in lui
« questa sensibilità? Un sentimento di amore pel pia-
« cere e di odio pel dolore: da questi sentimenti, riu-
« niti nell' uomo, e sempre presenti al suo spirito, si

« forma ciò che si chiama in lui il sentimento dell'a-
« mor di sè. Questo amor di sè genera il desiderio
« della felicità; il desiderio della felicità quello del po-
« tere; ed è quest' ultimo che dà a vicenda nascita
« all'invidia, all'avarizia, all'ambizione, e general-
« mente a tutte le passioni fattizie, che, sotto nomi di-
« versi, non sono che un amore mascherato del po-
« tere, ed applicato a' diversi mezzi di procurarselo.
« Tutto sino all'amor di sè è in noi un' acquisizione.
« Si apprende ad amarsi, ad essere umano o inu-
« mano, virtuoso o vizioso. L'uomo morale è tutto
« educazione ed imitazione.

« Il signor Rousseau dice, *senza un principio in-
« nato di virtù, vedrebbesi l'uomo giusto ed il cit-
« tadino onesto, concorrere a suo pregiudizio al
« bene pubblico?* Persona alcuna, risponderò io, non
« ha mai concorso, a suo pregiudizio, al bene pub-
« blico. L'eroe cittadino, che pone in pericolo la sua
« vita, per coronarsi di gloria, per meritare la stima
« pubblica, e per liberare la sua patria dalla servitù,
« cede al sentimento che gli è il più piacevole. Per-
« chè non troverebbe egli la sua felicità nell' esercizio
« della virtù, nell' acquisizione della stima pubblica,
« e de' piaceri attaccati a questa stima? Per quale ra-
« gione finalmente non esporrebbe egli la vita per la
« patria, allora che il marinaro, ed il soldato, l' uno
« sul mare, e l'altro alla trincea, l'espongono in tutti
« i giorni per uno scudo? L'uomo onesto, che sem-
« bra concorrere a suo pregiudizio al bene pubblico,
« non ubbidisce dunque che al sentimento di un in-
« teresse nobile. Perchè il signor Rousseau negherebbe
« egli, che l'interesse è il motore unico ed universale
« degli uomini? Alcun individuo non nasce buono, al-
« cun individuo non nasce malvagio. Gli uomini sono

« l'uno o l'altro, secondo che un interesse conforme
« o contrario li riunisce o li divide.

« Ciò che si chiama nell'uomo la bontà o il senso
« morale è la sua benevolenza per gli altri, e questa
« benevolenza è sempre in lui proporzionata all'uti-
« lità che eglino gli arrecano. Io preferisco i miei
« concittadini agli stranieri, ed il mio amico a' miei
« concittadini. La felicità del mio amico si riflette su
« di me. Se egli diviene più ricco, e più potente, io
« partecipo alla sua ricchezza ed alla sua potenza. La
« benevolenza per gli altri è dunque l'effetto dell'a-
« mor di noi stessi.

« Intendesi per questo vocabolo di senso morale, il
« sentimento di compassione provato alla vista di un
« infelice? Ma per compatire a'mali di un uomo, biso-
« gna prima sapere, che egli soffre, e per questo ef-
» fetto aver sentito il dolore. Una compassione su la
« parola ne suppone ancora la conoscenza: da un'al-
« tra parte, quali sono i mali a' quali in generale
« l'uomo si mostra il più sensibile? Essi son quelli
« che si son sofferti il più impazientemente, e la cui
« rimembranza, in conseguenza, è la più abitualmente
« presente alla nostra memoria. La compassione non
« è dunque affatto in noi un sentimento innato.

« Che cosa proverò io alla presenza di un infelice?
« Un'emozione forte. Chi la produce? La rimem-
« branza de'dolori, a'quali l'uomo è soggetto, ed
« a'quali sono io stesso esposto. Una tale idea mi
« turba, m' importuna, e fintanto che questo sventu-
« rato è nella mia presenza, io ne sono tristamente
« affetto: l'ho io soccorso, non lo vedo io più; la
« tranquillità rinasce insensibilmente nell'anima mia,
« perchè in proporzione del suo allontanamento la ri-
« membranza de' mali, che mi richiamava la sua pre-

« senza, si è insensibilmente tolta. Quando io m' in-
« teneriva su di lui, era dunque su di me stesso che
« io mi inteneriva. Quali sono, in effetto, i mali, a'
« quali io più compatisco? Essi sono, come io l' ho
« già detto, non solamente quelli che io ho sentito,
« ma quelli, che posso ancora sentire: questi mali più
« presenti alla mia memoria mi colpiscono il più for-
« temente. La mia tenerezza per i dolori di uno sfor-
« tunato è sempre proporzionata al timore che io ho
« di essere afflitto dagli stessi dolori. Io vorrei, se
« fosse possibile, annientarne in lui sino al germe: io
« mi libererei nello stesso tempo del timore di pro-
« varne dei simili. L' amor degli altri non sarà mai
« nell' uomo, che un effetto dell' amor di sè stesso, e
« per conseguenza della sua sensibilità fisica. Si schiac-
« cia senza pietà una mosca, un ragno, un insetto, e
« non si vede mica senza pena scannare un bue.
« Perchè? Ciò è, perchè in un grande animale l' ef-
« fusione del sangue, le convulsioni del suo patire, ri-
« chiamano alla memoria un sentimento di dolore,
« che non vi richiama punto lo schiacciamento di un
« insetto.

« La prova, che l' umanità non è nell' uomo, che
« l' effetto della rimembranza de' mali, che egli cono-
« sce o per sè stesso, o per mezzo degli altri, si è,
« che di tutti i mezzi di renderlo umano, e compas-
« sionevole, il più efficace si è, di fargli acquistar l'a-
« bito d' identificarsi cogl' infelici, e a vedersi in essi.
« Alcuni, in conseguenza, hanno trattato la compas-
« sione di debolezza. Ma si dia quel nome che si
« vorrà, questa debolezza sarà sempre a' miei occhi la
« prima delle virtù, perchè essa contribuirà sempre il
« più alla felicità dell' umanità. Io ho provato, che
« la compassione non è nè un *senso morale*, nè un

« *sentimento innato*, ma un puro effetto dell'amor di « sè. Che cosa ne segue? Che questo stesso amore, di- « versamente modificato, secondo l'educazione diffe- « rente che si riceve, le circostanze e le posizioni, in « cui il caso ci colloca, è ciò che rende umano o duro; « che gli uomini non nascono mica compassionevoli, « ma che tutti possono divenirlo, e lo saranno allora « che le leggi, la forma del governo, e l'educazione « gli renderanno tali.

« Si freme allo spettacolo dell'assassino che si ar- « ruota. Perchè? Perchè il supplizio di lui richiama « alla nostra rimembranza la morte ed il dolore, a « cui la natura ci ha condannati. Ma perchè i carne- « fici, ed i chirurgi sono essi duri? Ciò è, che, abi- « tuati o di porre alla tortura un colpevole, o di ope- « rare su di un ammalato, senza provare essi stessi « dolore, divengono insensibili a' gridi di costui. Non « si percepiscono più ne' patimenti altrui quelli a' quali « alcuno è esso stesso soggetto? Si diviene duro.

« L'uomo della natura dee esser crudele.

« Che cosa ci presenta lo spettacolo della natura? « Una moltitudine di esseri destinati a divorarsi « scambievolmente. L'uomo in particolare, dicono gli « anatomisti, ha il dente dell'animale carnivoro. Egli « dee dunque essere vorace, e per conseguenza cru- « dele e sanguinario. Da un'altra parte la carne è « per lui l'alimento il più sano, il più conforme alla « sua organizzazione. La sua conservazione, come « quella di quasi tutte le specie negli animali, è at- « taccata alla distruzione degli altri. Gli uomini sparsi « dalla natura in vaste foreste, sono da principio cac- « ciatori. Più vicini gli uni degli altri, e forzati di « trovare il loro nutrimento in un più piccolo spazio, « il bisogno li fa *pastori*. Più moltiplicati ancora,

« eglino divengono finalmente *coltivatori*. Ora in
« tutte queste diverse posizioni, l'uomo è il distrut-
« tore nato degli animali, sia per pascersi della loro
« carne, sia per difendere contro di essi il bestiame, i
« frutti, i grani, ed i legumi necessarj alla sua sussi-
« stenza.

« L'uomo della natura è il macellajo ed il cuci-
« niere di essa. Le sue mani sono sempre sporcate di
« sangue. Abituato all'uccisione, egli dee esser sordo
« al grido della pietà. Se il cervo in angoscia mi
« muove, se le sue lagrime fanno scorrere le mie;
« questo spettacolo sì commovente per la sua novità,
« è piacevole al selvaggio, che l'abito rende duro (1). »

§ 41. Egli fa d'uopo nelle scienze usare la massima diligenza ne' principj che si stabiliscono, e da' quali è sostenuta l'intiera catena de' raziocinj. Un errore piccolo nel principio del calcolo rendesi molto notabile nel risultamento, ed obbliga il calcolatore alla revisione del calcolo; ed a conoscere in conseguenza il principio dell'errore. Quando siamo sorpresi da alcune illazioni bisogna imitare i calcolatori e risalire a' principj dei nostri ragionamenti. Gli errori sono come i fiumi: non ci spaventano quando son vicini alla sorgente: vi si passa sopra senza accorgersi; ma dopo un lungo corso non si possono più guadare. La conoscenza delle facoltà del nostro spirito ha una influenza di alta importanza nella moral filosofia. Riducete tutte le facoltà dello spirito umano, come fa Elvezio, alla sola sensibilità fisica, allora l'uomo sarà perfettamente simile a tutti gli altri animali bruti, e non si distingue da essi se non che per la sola organizzazione del suo corpo.

(1) Elvezio, L'homme, sez. II, cap. 2, sez. IV, cap. 4. 22; sez. V, cap. 1, 3, 4.

Elvezio, di fatto, non ammette che questa sola differenza fra l'uomo e tutti gli altri animali della terra. Ora gli animali non son capaci nè di morale nè di religione: è dunque una follia, in questa ipotesi, parlare agli uomini di morale. Elvezio, in effetto, non parla giammai ne' suoi scritti de' doveri degli uomini. Egli si limita ad osservare ciò che gli uomini sono necessariamente, in forza delle circostanze in cui si trovano, ed, in una parola, in forza delle cause esterne che operano su di loro, ed al cui insieme egli dà il nome di *educazione*. L'uomo è tutto ciò che le cause esterne lo fanno essere. Condillac ridusse tutte le operazioni dello spirito alla *sensazione trasformata*: egli usò nondimeno tutti i riguardi per la morale e per la religione; ma egli non ragionò coerentemente al suo principio della sensazione trasformata. Elvezio, che lo commentò, seguì il sistema della sensazione in tutto il rigore logico: e la morale, come ho detto, scomparve dai suoi scritti. Ma qual uomo mai può, di buona fede, non conoscere la realtà assoluta delle distinzioni morali? Le illazioni, che Elvezio deduce dal principio della sensibilità fisica fanno orrore; e questo dispiacevole sentimento che ispirano le dottrine elveziane, avrebbe dovuto servir di occasione per dubitare del principio della sensibilità fisica da cui derivano, ed obbligare ad un esame più diligente delle facoltà del nostro spirito. Nel primo volume del mio Saggio filosofico su la critica della conoscenza, e particolarmente nel capo II dal § 31 a tutto il § 36, io ho dimostrato contro di Elvezio, che *giudicare non è sentire, e, che pel giudizio* si richiede una facoltà attiva di analisi, ed un' altra ugualmente attiva di sintesi. Nel volume terzo della stessa opera, capo V, ho mostrato il diverso esercizio dell' attività dell' anima nelle diverse sintesi

che io ho chiamato *sintesi reale, sintesi ideale, sintesi immaginativa civile, e sintesi immaginativa poetica.* Nel volume IV, capo IV, § 34, ho fatto vedere, che le nozioni d'identità e di diversità sono necessarie per poter formare le idee generali degli oggetti sensibili; e che esse non possono, come tutte le altre idee generali, formarsi col paragone delle idee particolari; ma che derivano dall'attività sintetica dello spirito. L'opera del mio Saggio filosofico ha dunque distrutto la miserabile filosofia della sensazione. Qui nella Filosofia della Volontà io stabilirò l'attività e la libertà della volontà; e l'origine soggettiva del dovere, e così sarà rovesciata irreparabilmente la base su cui poggia il sistema elveziano.

Il signor Rousseau ha ben provato nel suo Emilio, che la facoltà di giudicare è distinta dalla facoltà di sentire; ed io, nel citato primo volume del mio Saggio filosofico, ho appoggiato la sua dottrina: Elvezio intanto, chiudendo gli occhi alla luce, propone contro del signor Rousseau la seguente obbiezione: « *Giudicare,* dice il signor Rousseau, *non è mica sentire.* « La prova della sua opinione si è, *che vi è in noi una* « *facoltà o forza che ci fa comparare gli oggetti.* « *Ora,* dice egli, *questa forza non può essere l'ef-* « *fetto della sensibilità fisica* Se il signor Rousseau « avesse meditato più profondamente questa quistione « avrebbe riconosciuto che questa forza non era altra « cosa che l'interesse stesso che noi abbiamo di com- « parare gli oggetti fra di essi, e che questo interesse « prende la sua sorgente nel sentimento dell'amor di « sè, effetto immediato della sensibilità fisica (1). »

Elvezio confonde qui le cose le più distinte: egli con-

(1) Op. cit., sez. V, nota num. 4.

fonde il motivo della comparazione colla comparazione stessa: il motivo della comparazione eccita lo spirito a volere la comparazione: a questo atto *elicito* di volere la comparazione succede nello spirito l'atto comandato della comparazione: queste due modificazioni dello spirito, che abbiamo chiamato atto elicito ed atto comandato, son prodotti dall'attività originaria dello spirito stesso: essi non possono confondersi affatto col piacere e col dolore fisico, che sono modificazioni passive, le quali derivano dalle impressioni degli oggetti esterni. Riporre la forza di comparare nell' interesse, si è riguardare una passione come una causa efficiente, come un principio attivo. Il signor Rousseau aveva dunque meditato profondamente la questione, ed Elvezio l' ha combattuto senza intenderlo.

Concludiamo, che Elvezio deduce tutta la sua dottrina morale dal principio della sensibilità fisica; e che un tal principio è falso.

§ 41. Buhle scrive: « Elvezio si accordava perfet« tamente con Condillac nel suo principio, che la sen« sibilità costituisce essa sola la natura dell'uomo; ma « egli fu molto più ardito di questo filosofo nelle sue « conclusioni e principalmente in quelle che hanno « rapporto alla pratica. In generale egli non conside« rava la teorica dell'intendimento, che come un mezzo « di rovesciare tutta la verace morale disinteressata, « ed ogni religione, particolarmente le religioni posi« tive dominanti, e di stabilire la morale e la politica « sul solo interesse degl'individui e dello stato. Il suo « sistema fornisce, come quasi tutta la filosofia fran« cese del decimottavo secolo, un esempio notabile dei « traviamenti, in cui il Lockianismo, che fu il punto « di partenza di Condillac e di Elvezio, può trasci-

« nare, allora che si vuole mantenerlo ed applicarlo
» alla pratica (1).

« Egli era naturale, che in seguito di queste sup-
« posizioni, Elvezio erigesse l'egoismo in principio
» della morale e della politica, tanto dell' individuo
« che dello stato, e che considerasse la religione come
« una cosa nel fondo superflua, ed eziandio come una
« instituzione generalmente nocevole alla felicità del
« genere umano, per la causa de'pregiudizj di cui essa
« è la sorgente, e degli abusi che si permette un'am-
« bizione accorta ed astuta. In verità l'istoria e l'e-
« sperienza giornaliera c'insegnano che l'egoismo
« regge l'uomo, e che gli stati più floridi, i principi
« i più potenti e più rassodati sul trono, sono sempre
« stati coloro che per la loro legislazione e per la di-
« rezione impressa all'educazione, seppero dare all'e-
« goismo la modificazione convenevole agl' interessi
« particolari ed all'interesse generale. Elvezio sembra
« dunque di aver avuto ragione di dire che la virtù
« consiste unicamente in azioni sagge, che tendono alla
« felicità individuale e patriotica. Da ciò è derivato il
« gusto, che le persone di affari, e principalmente gli
« uomini di stato, presero alla sua filosofia; perchè è
« egli assai ordinario di rincontrare presso di loro
« delle massime analoghe: ma intanto la lettura delle
« sue opere fa sperimentare, e lascia nello spirito un
« sentimento dispiacevole tutto particolare, principal-
« mente per ciò che concerne la morale e la politica.
« Invece di stima e di amore essi inspirano piuttosto
« del disprezzo pel genere umano, che eglino dipin-
« gono come una società di esseri interessati; e senza

(1) Buhle, Istoria della filosofia moderna, tom. 6, sez. 4, cap. 19.

« dubbio non mancano mica de' principi e de' politici
« sperimentati e sospettosi, presso dei quali un simile
« sentimento è divenuto quasi naturale ed indelebile
« alla fine della loro carriera. Questo sentimento, che
« gli scritti di Elvezio, l'istoria, e l'osservazione gior-
« naliera del mondo e degli uomini eccitano in noi, è
« tuttavia precisamente ciò che prova che la virtù non
« può affatto essere il risultamento di motivi interes-
« sati, quando ancora lo scopo di questi motivi sa-
« rebbe patriotico, e che il contrario ne costituisce la
« vera essenza (1). »

Nelle trascritte giuste Osservazioni su la dottrina elveziana, del citato storico della moderna filosofia, si contengono nondimeno due ingiustizie, una verso di Condillac, e l'altra verso di Locke. Convengo che il principio della sensibilità fisica è comune a Condillac e ad Elvezio. Ma fa d'uopo confessare che il primo non ha mica dedotto le illazioni fatali alla religione ed alla morale che ha dedotto il secondo. Condillac ammette che lo spirito umano può elevarsi alla nozione di Dio; ed egli ne dimostra l'esistenza. Condillac ammette che lo spirito umano è libero. Condillac pone finalmente l'esistenza del bene e del male morale; ed egli stabilisce su la volontà di Dio la moralità delle umane azioni. Riguardo a questo ultimo punto Condillac scrive quanto segue: « L'esperienza non per-
« mette agli uomini di ignorare quanto eglino si nuo-
« cuono, se ciascuno, volendo occuparsi della sua felicità
« a spese di quella degli altri, pensasse, che ogni
« azione è sufficientemente buona, tostochè ella pro-
« cura un bene fisico a colui che agisce. Più eglino ri-
« flettono su i loro bisogni, su i loro piaceri, su le

(1) Buhle, loc. cit.

« loro pene, e su tutte le circostanze per le quali eglino
« passano, più sentono quanto è loro necessario di darsi
« de' soccorsi scambievoli. Si obbligano dunque reci-
« procamente; convengono di ciò che sarà permesso o
« proibito, e le loro convenzioni sono altrettante leggi,
« alle quali le azioni debbono essere subordinate: qui
« appunto comincia la moralità. In queste convenzioni
« gli uomini non crederebbero vedere che la loro opera,
« se eglino non fossero capaci di elevarsi sino alla Divi-
« nità; ma riconoscono ben tosto il loro legislatore in
« questo Essere Supremo, che, disponendo di tutto, è
« il dispensatore de' beni e de' mali. Se è per lui che
« hanno l'esistenza e che si conservano; vedono, che
« è a lui che ubbidiscono, allora che si danno delle
« leggi. Le trovano, per così dire, scritte nella loro na-
« tura. In effetto egli ci forma per la società; ci dà
« tutte le facoltà necessarie per discovrire tutti i do-
« veri del cittadino. Vuole dunque che noi adempissi-
« mo questi doveri: certamente non poteva manife-
« stare la sua volontà di una maniera più sensibile.
« Le leggi che la ragione ci prescrive sono dunque
« delle leggi che Dio ci impone egli stesso; e qui si
« compie la moralità delle azioni (1). »

Mi direte che Condillac non ragiona coerentemente al suo principio della fisica sensibilità. Io ne convenni di sopra; ma dico, essere un' ingiustizia l'imputargli quelle illazioni che egli apertamente rigetta, sebbene scendano legittimamente dal suo principio. È permesso di rilevare la contradizione in cui cade un filosofo, che ammettendo un principio, ne nega poi le legittime illazioni; ma non è permesso d'imputargli le illazioni da lui rigettate. Io confesso egualmente, che il modo

(1) Condillac, Traité des animaux, par. 2, cap. 7.

in cui il Filosofo francese stabilisce la moralità delle azioni non è intieramente esatto. La ragione, come proverò appresso, mostra all' uomo de' doveri verso gli altri uomini antecedentemente alle convenzioni che gli uomini far possono, ed indipendentemente dalle stesse; e li mostra eziandio senza aver riguardo alla Divina volontà. Ma, comunque la cosa fosse, Condillac rispetta la moralità delle azioni e la religione, laddove Elvezio distrugge l'una e l'altra. Elvezio ragionò esattamente, partendo dal principio, che tutto nello spirito umano è sensibilità. Condillac ammise il principio, ed un principio di religiosità gli fece modificare le perniciose illazioni che ne scendono.

È ancora una manifesta ingiustizia l' attribuire a Locke la filosofia della sensazione. Questo filosofo riconosce manifestamente l' attività dell' anima e l' influenza della volontà sul proprio intendimento.

Locke ammise nello spirito molte facoltà elementari, cioè la percezione, la contemplazione, la memoria, la facoltà di distinguere le idee, quella di compararle, quella di comporle; la facoltà di astrarre, la volontà, il desiderio. Egli distinse nello spirito uno stato passivo ed uno stato attivo. Egli ammise che lo spirito è passivo nella sensazione, ma attivo nella comparazione, nella composizione, e nella decomposizione delle sue idee. Egli pose due sorgenti delle nostre idee, la sensazione e la riflessione. Ammesso un tal sistema, si può sostenere esservi nello spirito alcune idee semplici soggettive, le quali sono un prodotto dell'attività sintetica della nostra ragione, sia teoretica, sia pratica; e che l'attenzione a queste operazioni sintetiche ci somministra; e si può perciò sostenere, che sebbene il sapere umano incominci dalle sensazioni, nondimeno non deriva tutto dalle sensazioni. Il sistema lockiano su le

facoltà dello spirito parve a Condillac troppo composto: questi si propose spiegar tutto per mezzo di un solo principio. Egli concentrò tutte le facoltà intellettuali nella sola sensazione. L'attenzione, la comparazione, il giudizio, la riflessione, la volontà, il desiderio, non sono, secondo lui, se non che la sensazione stessa che si trasforma differentemente. Quindi egli non ammise la dottrina di Locke, che le nostre idee derivano da due sorgenti, la sensazione e la riflessione. Egli ne ammise una sola, cioè la sensazione. È dunque un errore evidente il confondere il sensualismo di Condillac e di Elvezio colla dottrina di Locke. Io so bene che il signor Destutt Tracy, il quale ha dedotto dal suo sensualismo le perniciose illazioni di cui ho parlato, ci avverte, che Condillac era obbligato dal suo stato di usare certi riguardi. Ma io non pretendo di conoscere il pensiere di Condillac che da ciò che egli scrive; ed io vedo, che questo illustre scrittore non solamente usa de' riguardi, ma eziandio dimostra rigorosamente i fondamenti della religione e della morale.

Si è anche da alcuni filosofi confusa a torto la dottrina di Gassendo su l'origine delle nostre idee con quella di Locke. Il signor Dugald Stewart ha fatto su tale oggetto delle giuste riflessioni: egli scrive: « Le « obbiezioni di Gassendo contro l'argomento, pel quale « Cartesio ha stabilito di una maniera sì vittoriosa la « distinzione fra lo spirito e la materia come oggetti « separati ed eterogenei di conoscenze umane, debbono « sembrare oggi frivole e puerili ad ogni persona ca- « pace di formare un giudizio su questa questione. Tutto « ciò che esse provano è, che tutte le nostre conoscenze « ci son communicate da' sensi esterni, poichè non « esiste un solo oggetto dell'intendimento, che non si » possa rimenare alle immagini sensibili, e che, per con-

« seguenza, quando Cartesio proponeva di fare astra-
« zione da queste immagini nello studio dello spirito,
« egli rigettava la sola base, su la quale l'edifizio delle
« nostre facoltà potesse appoggiarsi. Il fatto è (per ser-
« virci delle sue espressioni) che non vi ha distinzione
« reale fra l'immaginazione e l'intelletto, se pel primo
« di questi due vocaboli s'intende quel potere che lo
« spirito possiede di rappresentarsi gli oggetti mate-
« riali e le qualità che egli vi aveva precedentemente
« percepito. È evidente che questo ragionamento coin-
« cide esattamente colla dottrina sparsa in Inghilterra
« alla stessa epoca dal suo amico Hobbes, e colle teo-
« riche sostenute più tardi da Diderot, Horne-Tooke,
« e da molti altri scrittori francesi ed inglesi, che s'im-
« maginavano seguire con un successo maraviglioso il
« sentiere aperto dal genio di Locke, nell'atto che eglino
« non facevano in effetto che ripetere i dommi di Epi-
« curo.

« Una cosa assai degna di osservazione si è, che l'ar-
« gomento impiegato da Gassendo contro Cartesio è co-
« piato quasi vocabolo per vocabolo dalla sua propria
« traduzione di Diogene Laerzio su le sorgenti delle no-
« stre conoscenze, secondo i principj della filosofia epi-
« curea : tanto sono poco nuove le conseguenze che i
« materialisti moderni tirano dalla proposizione sco-
« lastica, *nihil est in intellectu, quod non fuit prius*
« *in sensu!* La stessa dottrina è espressa in una mas-
« sima troppo concisa di Montaigne: *I sensi sono il*
« *cominciamento ed il fine di tutte le nostre cono-*
« *scenze.* Questa massima, che Montaigne teneva dal
« suo oracolo, Raimondo di Sebonda, è stata riguar-
» data da' filosofi presenti di Francia come sanzionata
« dall'autorità di Locke. Se essa fosse vera sradiche-
« rebbe non solamente ogni metafisica, ma eziandio

« ogni morale ed ogni religione naturale e rivelata.
« Ancora è di questa massima, che in una lettera pa-
« ragonabile a tutto ciò che Molière ha potuto imma-
« ginare nelle sue Donne Erudite, madama di Deffand
« si serve, per mostrare a Voltaire la debolezza dei
« ragionamenti, con i quali egli rispondeva ad un li-
« bro che si era pubblicato su l'ateismo. Per rendere
« giustizia a questa dama celebre, noi citeremo le sue
« proprie parole come un documento prezioso ed au-
« tentico del tuono filosofico, ostentato dalle alte classi
« della società francese sotto il regno di Luigi XV.

« *Io intendo parlare della confutazione di un certo*
« *libro (il Sistema della natura): io vorrei averlo:*
« *io mi attengo a conoscere questo libro da voi: tutte*
« *le confutazioni del sistema debbono essere buone,*
« *principalmente quando siete voi che le fate. Ma,*
« *mio caro Voltaire, non vi annoiate voi di tutti i*
« *ragionamenti metafisici su le materie inintelligibili?*
« *Si possono forse dare delle idee, se ne può am-*
« *mettere altre di quelle che noi riceviamo da' no-*
« *stri sensi?* Se in effetto i sensi sono il cominciamento
« ed il fine di tutte le nostre conoscenze, è difficile di
« resistere alla conseguenza qui presentata.

« Io debbo ricordare la distinzione fra i Gassendisti
« ed i Cartesiani. I primi dichiarano, che come tutte
« le nostre idee son tirate dai sensi esterni, i fenomeni
« intellettuali non possono spiegarsi che per mezzo di
« analogie col mondo materiale. Gli altri rigettano com-
« pletamente queste analogie, come tanti lumi ingan-
» natori nello studio dello spirito, e pretendono, che
« per la sola facoltà riflessiva si potrà pervenire alla
« conoscenza delle operazioni dello spirito. Tutti i me-
« tafisici dell' ultimo secolo possono essere posti nel-
« l'una di queste due classi, ed oggi ancora la questione

« fondamentale che divideva i discepoli di Gassendo da « quelli di Cartesio, io voglio dire la questione sul « metodo logico il più convenevole nello studio dello « spirito umano, continua ad esser la base su di cui si « aggirano le più importanti discussioni relative al « mondo interiore. Secondo questa distinzione, Locke « appartiene senza contrasto alla classe dei cartesiani, « se si vogliono passar sotto silenzio alcuni errori ac« cidentali della sua penna.

« L' illustre Leibnizio rappresenta Locke come uno « de' difensori della massima scolastica, *nihil est in « intellectu, quod non fuerit in sensu. Nempe*, dice « Leibnizio, replicando a questa massima, *nihil est in « intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse in« tellectus.* Questa osservazione è eccellente, e fa onore « alla sagacità del critico. Ma non è facile di conce« pire come si ha potuto attribuire un' opinione simile « ad un autore che ha sostenuto sì sovente, e di una « maniera tanto perentoria, che la *riflessione* era la « sorgente di una classe d' idee essenzialmente diffe« renti da quelle che tirano la loro origine dalla sen« sazione. Quanto a me mi sembra che l' espressione « di Leibnizio non è altra cosa che la sostanza della « dottrina di Locke sotto una forma più concisa e più « epigrammatica (1). »

Queste osservazioni mi sembrano esatte. Siccome oggi il pregiudizio dell' autorità non lascia di dominare su molti spiriti che ostentano filosofia, così, nel proponimento di rovesciare il sensualismo nella morale, ho creduto utile di togliere a' sensualisti l'auto-

(1) Dugald Stewart, Istoria abbreviata delle scienze metafisiche, morali e politiche, dopo il risorgimento delle lettere, t. 1, sez. 2, t. 2, sez. 1.

rità dell'illustre Locke su la quale credòno di appoggiarsi.

Io non intendo nondimeno di purgare il sistema lockiano di tutte le macchie che lo lordano. Riguardo all'origine delle idee è importante di ammettere alcune idee che derivano dall'attività sintetica dello spirito, e di rigettare la dottrina del signor Laromiguière, che definiscè l'idea, *un sentimento distinto e sviluppato dagli altri sentimenti.* È certo, che, riflettendo su le operazioni dell'anima, ci si presentano alcune nozioni soggettive che derivano dalla natura del soggetto conoscitore. Con questa restrizione si può ammettere, che tutte le idee derivano da due sorgenti, cioè dalla sensazione e dalla riflessione. Ma di ciò più ampiamente appresso.

§ 42. Tutto il pensiere umano non consiste dunque nelle sole sensazioni, e la base su di cui poggia il sistema elveziano è distrutta.

Da ciò segue esser falso che non vi sono in noi altri piaceri ed altri dolori se non che i piaceri ed i dolori fisici. Noi abbiamo una sensibilità esterna ed una sensibilità interna: vi sono dunque i piaceri de' sensi, e vi sono i piaceri della coscienza. L'immaginazione, riproducendo nell'assenza degli oggetti i sentimenti, produce ancora de' piaceri: fa d'uopo perciò ammettere i *piaceri dell'immaginazione.* Noi siam dotati della facoltà meditativa; le facoltà elementari della quale sono l'analisi e la sintesi. Vi sono dunque i piaceri della meditazione.

Tutt'i piaceri e tutti i dolori appartengono esclusivamente allo spirito; poichè egli solo è capace di sensazioni, di percezioni, di pensieri. Il piacere che si trova soddisfacendo i naturali bisogni della fame e della sete risiede nello spirito, come nello spirito stesso ri-

siede il piacere che nasce dalla conoscenza della verità e dalla pratica della virtù. Ma egli è vero, che alcuni piaceri, come alcuni dolori, nascono immediatamente dall'impressione degli oggetti su i nostri sensi, ed altri nascono immediatamente da ciò che accade nell'anima stessa. Un suono armonioso mi diletta: un tal piacere sensibile nasce dall'impressione che l'aria mossa produce su l'organo dell'orecchia. Ma se un uomo mi annunzia la morte di un mio amico; questi suoni articolati non producono immediatamente e per sè stessi il dolore che nasce in me: essi risvegliano alcuni pensieri, de' quali sono segni, e questi pensieri sono dolorosi: quindi un uomo, che odierebbe il mio amico, all'annunzio della morte di lui sperimenterebbe del piacere invece del dolore che io sperimento, ed un altro a cui il mio amico è ignoto, sarebbe, all'annunzio di questa morte, forse indifferente. Il piacere che nasce dalla coscienza della scoverta della verità, come quello che nasce dalla coscienza della pratica della virtù, dipendono immediatamente da ciò che accade nell'interno dell'anima, cioè dipendono dalle operazioni proprie dell'intendimento e della volontà. La distinzione dunque fra i piaceri ed i dolori dello spirito, ed i piaceri ed i dolori del corpo, o sia i piaceri ed i dolori *intellettuali* o *interni*, ed i piaceri ed i dolori *fisici* o *esterni*, è incontrastabile. I primi hanno per causa immediata il pensiere: i secondi per causa immediata il moto che avviene nel nostro corpo. Nè mi si dica che all'annunzio della morte del mio amico si destano certi moti interni del mio corpo, i quali si manifestano al di fuori, pel cambiar di colore, che avviene nel mio volto, e per altri moti simili; poichè ne' piaceri e nei dolori fisici il moto precede la sensazione; e ne' piaceri e dolori intellettuali il moto segue il pensiere.

Allora che un uomo mi annunzia la morte dell'amico, si desta nel mio corpo un moto, da cui immediatamente nasce la sensazione del suono: questa sensazione sveglia un fantasma, che le è associato: un tale fantasma è doloroso, ed è seguito da quei moti che producono il cambiamento del colore nel volto; questi moti perciò seguono il pensiere, e non lo precedono. Chiunque non vuol tutto confondere è necessario che ammetta le distinzioni di cui io parlo.

Elvezio pretende che i piaceri ed i dolori, che egli chiama di *previdenza*, si riferiscono sempre a de'piaceri e dolori fisici. Secondo lui, il dolore che io sperimento nella perdita del mio amico, nasce dalla privazione de' piaceri fisici che egli mi recava, o pure dalla privazione de' soccorsi che egli mi accordava per liberarmi dai dolori fisici che possono affliggermi. La percezione di queste privazioni è una previdenza, e costituisce il dolore di previdenza. Esaminiamo questa opinione, e per farlo risaliamo più alto.

I desiderj dispongono la volontà all'azione: l'effetto di questa azione è il cambiamento dello stato della nostra facoltà di conoscere. La volontà, come abbiamo detto, opera o sul corpo, producendo quei moti che chiamammo volontarj; o immediatamente su l' intelletto: tanto nel primo che nel secondo caso si opera un cambiamento nello stato della nostra intelligenza; poichè nel primo caso i moti volontarj destano alcune sensazioni relative allo stato del nostro corpo, pongono inoltre questo nella posizione di trasmettere all'anima diverse sensazioni relative a' corpi esterni. In qualunque caso perciò l'azione della nostra volontà produce un cambiamento nello stato della nostra facoltà di conoscere. Per tal ragione Wolfio ha fatto consistere il desiderio nello sforzo di cambiare la percezione presente nella percezione preveduta.

Ma ciò non è interamente esatto. Alcune volte l'oggetto del nostro desiderio è di produrre nell'animo degli altri uomini alcune date modificazioni ; ed in tal caso la volontà agisce per cambiare lo stato della facoltà di conoscere o di volere negli altri uomini. La madre porge la mammella al suo figliuolo per destare in lui le sensazioni piacevoli del nutrimento del latte. Il padre travaglia pel bene della propria figliuolanza. L'oratore arringa per persuadere e per commuovere i suoi uditori. Il filosofo scrive per insegnare la verità al genere umano : egli combatte gli errori per far cambiare lo stato interiore dello spirito degli altri uomini.

Gli esempj che comprovano questa verità ci si presentano incessantemente ; ma fa d'uopo esaminare, se il far nascere o destare certi pensieri nello spirito degli altri sia solamente desiderato come mezzo per aver noi certe percezioni ; o pure se in molti casi sia l'ultimo termine del nostro desiderio ; ed in certi casi ancora senza che questo cambiamento nello stato dell'anima degli altri abbia alcuna relazione a noi. Per cagion di esempio, supponiamo che un uomo desiderasse la gloria come ultimo fine: in tal caso il cambiamento nell'anima degli altri, sebbene sia l'ultimo termine del nostro desiderio, pure questo cambiamento è relativo a noi, poichè desideriamo che gli altri abbiano una buona opinione di noi ; ma se desideriamo per sè stesso il sollievo degl'infelici, un tal cambiamento nell'anima degli altri non ha affatto alcuna relazione a noi. Una tal quistione è importante per la conoscenza del cuore umano ; ed essa è fondamentale per la classificazione esatta delle nostre passioni.

Una delle cause che rende perpetue le dispute filosofiche, è il non determinare con chiarezza e con pre-

cisione lo stato delle quistioni. Ciò è accaduto nella disputa che ci occupa. Procuriamo dunque di porre bene lo stato della quistione.

Credo che lo stato della quistione proposta debba esser determinato nel modo seguente: *l' oggetto del desiderio è esso sempre di cambiare lo stato della nostra facoltà di conoscere?* In altri termini: *il fine ultimo della nostra volontà è esso sempre il cambiamento dello stato del nostro intelletto? Questo fine ultimo può esso essere un certo stato dell'anima degli altri uomini? Questo stato dell' anima degli altri uomini può esser tale che non abbia alcuna relazione a noi?*

L'uomo umano, dice Elvezio, è colui pel quale lo spettacolo dell'altrui sofferenza è doloroso. Io ammetto questa definizione. Dalla stessa Elvezio deduce: 1° che il dolore di cui si parla è un dolore fisico; 2.° che, in conseguenza, la compassione è una modificazione dell' amor di sè; 3.° che la compassione non è un principio originario di azione della natura umana, ma un abito acquistato. Io nego tutte e tre queste illazioni.

Noi non percepiamo nè possiamo giammai percepire immediatamente lo spirito e le modificazioni che sono nello spirito degli altri uomini: i loro corpi solamente colpiscono i nostri sensi esterni: noi giudichiamo che ciascuno di questi corpi sia animato da uno spirito simile al nostro, ed in questo spirito, che da sè stesso si sottrae alle nostre sensazioni, concepiamo de' dolori. Il dolore delle altrui sofferenze non è dunque una sensazione dolorosa, poichè non nasce immediatamente dall' impressione fisica che i corpi dei nostri simili fanno sul nostro; ma nasce immediatamente dal giudizio che noi facciamo che eglino soffrono dolori. Molto meno può dirsi che il dolore da noi spe-

rimentato in tali circostanze sia un dolore di previdenza, poichè io suppongo, che non prevedo dover derivare in me alcun danno dall' altrui sofferenze.

Vi sono dunque de' dolori che non sono dolori fisici nè dolori di previdenza; e là dottrina elveziana su i piaceri ed i dolori è falsa.

Quando io sollevo gl' infelici, ciò, dicono gli elveziani, si fa da me per togliermi il dolore di vederli soffrire. Anche ciò è falso. Il fine ultimo per cui io do de' soccorsi all' infelice si è di produrre un cambiamento nello stato del suo spirito; non mica di produrre un cambiamento nello stato del mio. Io non penso, soccorrendo l' infelice, affatto a me stesso; la mia attenzione è tutta rivolta verso di lui. Se operassi per allontanare da me il dolore di cui parliamo, mi basterebbe di evitar la presenza di colui che soffre; ma io fo tutto il contrario. Se nel mentre sto camminando in carrozza mi avvedo di esservi un uomo caduto in deliquio; invece di continuare il mio viaggio e di giungere al luogo ove bramo di arrivare, mi fermo; scendo dalla carrozza ed appresto all' infelice i soccorsi che sono in mio potere. Se in quel luogo vi fosse un cadavere puzzolente, io, per sottrarmi a quel fetore, farei spronare i cavalli, e mi allontanerei celeremente da quel luogo di dolore. Non ho dunque in veduta di togliermi un dolore soccorrendo l' infelice; ma di togliere un dolore a lui; e se, vedendolo sollevato, io sperimento un piacere, questo piacere è una conseguenza della mia azione, non già il fine ultimo della stessa. È un errore il confondere le sequele delle azioni coi fini ultimi che ci muovono a farle. Molte volte le sequele di un' azione non sono da noi nè volute nè desiderate. Un uomo, sedotto dal piacere, mangia di un cibo, che prevede dovere recar danno alla salute di

lui: egli vuole l'azione, ma non le sequele dell'azione. Quante volte s' intraprendono delle azioni che si prevede dover essere seguite dal pentimento! Operiamo noi forse in tali circostanze spinti dal pentimento?

Inoltre non bisogna confondere il desiderio coll'oggetto desiderato. Il piacere proprio entra in ciascun desiderio come parte costitutiva dello stesso. Ma questo piacere non si dee confondere coll'oggetto desiderato. La benevolenza per lo appunto consiste nel desiderio del bene altrui; ed in quest'affezione la percezione del bene altrui è una percezione piacevole; ma la benevolenza tende al bene altrui come fine ultimo, non già al bene proprio. Essa ha per fine ultimo un cambiamento nell'anima degli altri, non già un cambiamento nell'anima propria. Non sono queste proposizioni delle sottigliezze; ma l'espressione verace de' principj originarj della nostra natùra morale.

§ 43. Si soccorrono gl' infelici, dice Elvezio, per toglierci al dolore fisico di vederli soffrire. Ho dimostrato che un tal dolore non è nè fisico nè di previdenza. Ho fatto vedere che il fine ultimo del soccorso non è quello di toglierci al dolore di veder soffrire l'infelice. Il motivo addotto da Elvezio è dunque falso sotto tutti i riguardi.

Il secondo motivo del soccorso, secondo il filosofo che qui combatto si è di godere dello spettacolo di una riconoscenza che produce almeno in noi la speranza confusa di una lontana utilità. Il fatto stesso di Elvezio smentisce la dottrina di lui. Venuto Elvezio in cognizione che il gesuita P. Plesse, che era stato suo persecutore accanito, trovavasi in bisogno dopo la dissoluzione dell'Ordine in Francia, gli fece passare degli ajuti per terza mano, con ordine rigoroso che fosse taciuto il nome del benefattore: « Questo gesuita

« mi ha offeso (diss'egli allora al suo commesso), sa-
« rebbe per lui un' umiliazione il ricevere soccorso da
« me. » Elvezio non ebbe dunque in veduta, nell'esercizio della sua compassione, la riconoscenza, di cui egli parla, e le sue operazioni smentiscono la sua dottrina. Quante persone soccorrono gli altri, senza voler esser conosciute! Spesso si soccorrono ancora delle persone che non vi è alcuna probabilità che possano influire su la felicità del benefattore.

Il terzo motivo del soccorso prestato agl'infelici, continua Elvezio, è quello di fare un atto di potenza, il cui esercizio ci è sempre piacevole, perchè essa richiama sempre al nostro spirito l'immagine de' piaceri attaccati a questa potenza.

Il quarto motivo addotto da Elvezio si è, che l'idea di felicità si associa sempre in una buona educazione colla idea di beneficenza, e che questa, conciliando in noi la stima e l'affezione degli uomini, può, come le ricchezze, essere riguardata come un potere o un mezzo di sottrarsi a delle pene e di procurarsi de' piaceri.

Per esaminare il valore de' due motivi addotti, io mi conduco al teatro: supponiamo che ci si rappresentino le sofferenze di un padre virtuoso che vede la sua innocente figliuolanza ne' dolori dell'indigenza; chi mai degli astanti non riceverà un' impressione dolorosa da queste scene?

Supponiamo in seguito, che comparisca sul teatro un liberatore, il quale offra de' potenti soccorsi all'infelice famiglia: chi mai degli astanti alla rappresentazione della nuova scena, non riceverà un' impressione di vivo piacere? Quando il celebre poeta Metastasio ci presenta Temistocle in Persia, pronto a darsi la morte per non combattere contro la patria, chi mai non è affetto, vedendo il destino di questo capitano e de'figli di lui, da una certa commozione dolorosa? Ma chi mai

non passerà dallo stato di dolore a quello di piacere; quando Serse toglie con magnanimità Temistocle alla dura alternativa, o di essere ingrato o di essere un cittadino infedele? Qui non possono aver luogo i due motivi addotti: noi sperimentiamo del piacere vedendo soccorso l'infelice, senza che noi avessimo avuto la menoma parte in soccorrerlo; e perciò senza esercitare alcun potere a suo riguardo. Noi non possiamo avere in veduta la riconoscenza dell'infelice, perchè non siam noi che l'abbiamo soccorso, e quindi non è la veduta della stima degli altri uomini che ci procura l'esercizio della beneficenza che ci fa riuscire grato il soccorso dall' infelice ricevuto. Il nostro piacere qui è tutto puro, disinteressato. Noi godiamo dell' altrui felicità per sè stessa, e senza riferirla a noi.

Io piango, dice Elvezio, la perdita del mio amico, perchè la conversazione di lui mi toglieva la noja, che è un dolore fisico; e perchè egli era un uomo intento a farmi del bene.

In primo luogo è falso, come appresso proverò, che la noja sia un dolore fisico.

Tre condizioni si richiedono per l' amicizia: la benevolenza, la corrispondenza, e la reciproca comunione degli affetti, e de' pensieri. L'amico si ama: si vuole che l'amico ci ami; e si vuole ancora una scambievole comunicazione di pensieri e di affetti. Noi vogliamo nell' amico una persona che ci consoli nelle afflizioni, che ci consigli nei nostri dubbj; che ci corregga ne' nostri errori; e che ci soccorra nelle nostre indigenze.

Da queste condizioni richieste per l'amicizia, si vede, che io piango, nella perdita dell' amico, perchè l'amava, e mi compiaceva della sua felicità, e mi affliggeva della sua afflizione: questo motivo, che mi fa

versar delle lagrime su la tomba del mio amico, non è dunque interessato; poichè, come abbiam veduto, la benevolenza e la compassione sono un principio originario di azione nella nostra natura morale: io bagno di lagrime la tomba del mio amico, anche perchè ho perduto in lui il consolatore delle mie afflizioni, e colui che rasciugava le mie lagrime, e soccorrevami ne'miei bisogni. Questi motivi sono interessati, io ne convengo; ma lo è forse l'altro della benevolenza?

Un amico cade nell'indigenza: l'altro lo soccorre: agirà forse questo secondo in veduta del suo interesse? Un innocente è calunniato e perseguitato: l'amico gli procura una fuga, lo fornisce di danaro per la partenza, senza speranza di più rivederlo: egli gode, sentendolo giunto in luogo sicuro: egli gode se lo sente in circostanze felici, si affligge, se la posizione dell'amico in paese lontano è infelice: egli versa delle lagrime alla morte del suo amico? Vi ha forse in tutte queste affezioni alcuna parte il proprio interesse.? Si toglie forse l'amico dalla propria presenza, senza speranza di più rivederlo, e gli si somministra del danaro per la fuga, pel motivo che la conversazione di lui toglie il dolore fisico della noja all'amico benefattore, o perchè questi abbia preveduto che l'altro gli sia utile? Gode forse questi della felicità dell'amico lontano, o si affligge dell'infelicità di lui, per l'acquisto de'proprj piaceri, o per la perdita degli stessi? Le lagrime, che questi sparge alla notizia della morte del caro amico, derivano forse dalla perdita di questi piaceri, o dall'acquisto di alcuni dolori?

Damone, filosofo pitagorico, aveva un amico chiamato *Pitia*. Dionigi, tiranno di Siracusa, il quale aveva già stabilito di far morire Damone, gli permise di fare un viaggio nella patria di lui, per ivi siste-

mare i proprj affari, con promessa di ritornare entro un certo tempo; intanto invece di Damone si costituì Pitia in potere del tiranno. Damone ritornò all'ora precisa, che Dionigi avevagli prefissa; perlochè mosso il tiranno dalla fedeltà di questi due amici, perdonò a Damone, e pregò l'uno e l'altro ad accordargli la loro amicizia. Il ragionamento di Elvezio si riduce al seguente: Alcuni motivi, pe' quali si piange la perdita degli amici, sono interessati: lo son dunque tutti.

§ 44. Nato l'uomo, dice Elvezio, senza idea, senza virtù, e senza vizio, tutto sino all'umanità è in lui un'acquisizione: egli dee questo sentimento alla sua educazione: il più efficace mezzo d'inspirarlo in lui si è di assuefare l'infante ad interrogare sè stesso, all'aspetto di un infelice: per qual caso egli non è mica esposto, come questo sfortunato, a' dolori, che questi soffre? il giovanetto allora, deplorando la sorte degl'infelici, si intenerisce su l'umanità in generale, e per conseguenza su di sè stesso.

Elvezio conviene con me, che la capacità o la potenza passiva, di avere delle sensazioni è innata ed originaria nell'uomo. Noi non sappiamo in che cosa consiste questa capacità, perchè ignoriamo l'essenza dello spirito. Lo spirito è capace di avere, in seguito delle impressioni degli oggetti esterni, alcune date modificazioni, che noi chiamiamo sensazioni, e delle quali non è capace il marmo: vi ha dunque qualche cosa nello spirito, che si trova nel marmo, la quale rende il primo capace di essere modificato in questo modo: questa qualche cosa è una cosa positiva, una realtà, che, sebbene incognita a noi, ci dà il diritto di asserire, *che lo spirito umano è sensibile.* Le diverse facoltà dello spirito, come ho osservato più sopra, non sono, che lo spirito stesso considerato relativamente

alle sue diverse modificazioni. Vi sono nello spirito alcune modificazioni, le quali non derivano in lui dal di fuori, ma provengono da sè stesso. Questa realtà, che costituisce l'essenza ignota dello spirito, è dunque tale, che essa è il principio efficiente di alcune date modificazioni. Sebbene dunque l'uomo si ponga nato senza idee, senza virtù, e senza vizio, si possono, anzi si debbono concepire nel suo spirito alcune potenze, sia attive, sia passive, di produrre in sè, e di ricevere alcune date modificazioni: potenze, facoltà, disposizioni, che non sono che l'essenza semplice dello spirito, riguardata relativamente alle diverse modificazioni, che nello spirito stesso hanno esistenza. Egli è vero che noi confondiamo alcune volte l'abito colla natura; ma da ciò non segue mica, che non abbiamo alcun mezzo per esser certi dell'esistenza di alcune facoltà naturali. L'abito nasce dalla ripetizione di alcuni atti; ma egli è necessario di supporre il potere di principiare gli atti medesimi. Se non avessimo il potere di fare alcuni moti volontarj, come mai avremmo potuto apprendere a scrivere, a ballare, a cantare, ecc.? L'associazione delle idee può render piacevole un'idea che era dispiacevole, e viceversa; ma non bisogna egli supporre in noi una capacità naturale al piacere, ed al dolore in generale non solo, ma ad alcuni dati piaceri, e ad alcuni dati dolori? Senza di ciò come le nostre associazioni influirebbero su i nostri gusti? Come nel mondo materiale vi sono de' fatti generali, al di là de' quali la filosofia non può penetrare, similmente nella costituzione della nostra natura intellettuale e morale, vi ha un rapporto inesplicabile fra lo spirito, e gli oggetti, a cui le sue facoltà si applicano, in virtù del quale questi oggetti son proprj a produrre alcune date impressioni piacevoli, o dispiacevoli.

Inoltre, domando ad Elvezio: Come sapete voi, che l'uomo nasce senza idee? Vi ricordatè voi forse del primo istante della vostra esistenza per affermare ciò decisivamente come voi fate? Che lo spirito umano possa esistere senz'alcuna idea o sentimento, quale che siasi, è per me una cosa inintelligibile. Io ignoro l'essenza dello spirito, ma so, che un essere indeterminato non può aver esistenza, ma so, che le modificazioni, che osservo nel mio spirito, e di cui ho coscienza, son quelle, che con vocabolo generale si chiamano *pensieri*. Quindi credo la perpetuità del pensiero nello spirito umano.

Premesse queste osservazioni su la natura dello spirito umano, dico ad Elvezio: Allora che all'aspetto dell'infelice, io dico al ragazzo: Quegli che soffre è un essere simile a voi: voi dovete riguardarlo come un altro voi stesso: voi potevate soffrire come egli soffre: il caso solo, cioè una serie di cause, che non dipendono nè da voi, nè da lui, ha posto l'uomo che vedete, nella posizione in cui egli si trova, ed ha posto voi in una situazione contraria: acciò queste considerazioni producano nel giovane allievo il primo sentimento della compassione, è necessario che egli abbia dalla natura la disposizione di essere per siffatte riflessioni affetto di dolore: senza questa disposizione originaria, il primo sentimento di compassione non potrà mai nascere; e perciò l'abito della compassione non potrà formarsi.

§ 45. Il signor Dugald-Stewart scrive: « Molti « scrittori hanno spiegato come l'associazione delle « idee produce nuovi principj di azione. Tutto ciò che « può servire a soddisfare i nostri appetiti o i nostri « desiderj naturali è desiderato come mezzo di ottener « questo fine. Associato così abitualmente nel nostro

« spirito ad oggetti piacevoli, sovente un tal mezzo
« finisce alla lunga col sembrarci, di avere qualche
« valore per sè stesso, e indipendentemente dallo scopo
« utile a cui esso tende. Così avviene, che i beni di
« fortuna sono alcune volte ricercati, come se per sè
« stessi fossero proprj a soddisfarci sebbene sia facile
« di vedere, che nell'origine non si è potuto stimarli,
« se non che per i godimenti che essi procurano.
« Così avviene ancora, che gli uomini desiderano de-
« gli abiti brillanti, degli equipaggi, de' servi, de'mo-
« bili, per cagione del prezzo che il pubblico pone a
« questi oggetti di lusso. Queste sorti di desiderj son
« quelli che il dottor Hutcheson nomina secondarj,
« ed egli ne spiega l'origine nello stesso modo, in cui
« io l'ho spiegata. *Poichè noi siamo*, egli dice, *ca-*
« *paci di riflessione, di memoria, di osservazione,*
« *e di raziocinio, in tutto ciò che ha rapporto*
« *alla tendenza futura e lontana dei diversi og-*
« *getti, e delle diverse azioni, poichè noi non siamo*
« *punto limitati alle cose presenti; egli dee avve-*
« *nire, che, in conseguenza de' nostri desiderj pri-*
« *mitivi, ne nascano in noi de' secondarj, diretti*
« *verso ciò che riguardiamo come proprio a sod-*
« *disfare i primitivi. E la forza e l'intensità di*
« *questi desiderj secondarj dee esser proporzionata*
« *a quella dei desiderj, da' quali i secondarj di-*
« *pendono, ed alla utilità, o necessità supposta di*
« *questo oggetto, che noi riguardiamo come van-*
« *taggioso. Così*, continua quest' autore, *tostochè co-*
« *nosciamo l'uso delle ricchezze, e del potere, per*
« *soddisfare i nostri desiderj primitivi, noi non*
« *possiamo mancare di desiderarli. L'universalità*
« *di questo desiderio risulta dall'essere il potere e*
« *le ricchezze i mezzi di contentare tutti gli altri*

« *desiderj*. La sola cosa, che in questo passo mi sem-
« bra di dar presa alla critica si è, che il desiderio
« del potere vi si trova ridotto alla stessa spezie del
« desiderio delle ricchezze. Egli mi sembra chiaro, al
« contrario, che il primo di questi desiderj è primi-
« tivo, nel mentre che il secondo non è che secon-
« dario. Questa dottrina, per la quale Hutcheson e
« Smith spiegano con tanto giudizio l'origine de' no-
« stri desiderj secondarj, è sembrata ad alcuni
« scrittori posteriori poter bastare, per ispiegar l'ori-
« gine di tutti i nostri principj di azione. Il primo
« tentativo, che ne è stato fatto, per istendere così
« l'applicazione del principio dell'associazione delle
« idee, è di un ecclesiastico, il signor Gay, in una
« dissertazione, *Sul principio fondamentale della*
« *virtù*. In questa dissertazione, l'autore si applica a
« far vedere, *che l'approvazione morale, ed in ge-*
« *nerale tutte le nostre affezioni, possono risolversi*
« *in uno stesso principio, cioè nella ragione, in-*
« *tanto che questa facoltà si dirige verso la nostra*
« *felicità individuale; che tutte queste affezioni si*
« *rapportano unicamente a'mezzi, che noi crediamo*
« *proprj per ottener questo fine; che in tutti i casi,*
« *in cui questo fine non è affatto percepito di una*
« *maniera distinta, non si possono spiegare le no-*
« *stre affezioni, se non che per l'associazione delle*
« *idee; e che in questo caso, esse possono con pro-*
« *prietà esser nominate abitudini*. Gli stessi principj
« sono stati, dopo, molto più sviluppati dal dottor
« Harthley, il quale ci fà sapere egli stesso qual fu la
« prima origine del suo sistema. L'idea gliene venne
« udendo parlare di un'opinione del sig. Gay, che cre-
« deva, dicesi, *essere l'associazione delle idee ba-*
« *stante per ispiegare tutti i piaceri e tutte le pene*

« *intellettuali*. Egli mi sembra, che si dee ricono-
« scere in questa teorica, su l'origine delle nostre af-
« fezioni, e de' nostri sentimenti morali, un perfezio-
« namento molto ingegnoso di quella dell' interesse
« personale, come prima si concepiva. Questa nuova
« teorica eludeva molte obbiezioni, che far si pote-
« vano contro l'antica. Fra il numero di queste ob-
« biezioni ve ne ha una, che sempre è sembrata di
« aver molta forza. Essa è tirata dalla prontezza con
« cui operano le nostre affezioni, dalla maniera in-
« stantanea, con cui il nostro senso morale accorda o
« rifiuta la sua provazione; e da ciò che in questi
« casi noi non abbiamo la coscienza di alcun atto del
« nostro pensiere, che abbia rapporto alla nostra fe-
« licità individuale. Coloro, che fra gli autori i più
« recenti difendono l'interesse personale, approvano,
« che il fatto è tale quale lo presentano i loro av-
« versarj. Eglino approvano, che quando una volta
« le affezioni del senso morale e tutte le affezioni
« del cuore umano sono formate, può avvenire,
« che, applicandole a de' casi particolari, esse ope-
« rino di una maniera affatto disinteressata. Ma
« sostengono, che nell' origine tutte queste affezioni
« sono innestate sul desiderio della nostra propria fe-
« licità individuale. L'esempio dell' avarizia può far
« comprendere l'oggetto di questa teorica. Non si può
« non convenire, che l'avarizia non sia un principio
« di azione puramente artificiale. In vista de' godi-
« menti che l'argento procura accadde, che fu da
« principio ricercato. Tuttavia col tempo le impres-
« sioni piacevoli, che vi si associano, fanno sì, che l'ar-
« gento si cerchi per sè stesso. Ed avviene ancora,
« che se ne è molto avido lungo tempo, dopo che si è
« perduto il gusto de' piaceri che si possono ottenere
« per questo mezzo.

« Io non ho disegno di gettarmi nella discussione
« di questa controversia. Io mi limito ad un' osserva-
« zione generale, che vi si rapporta. Egli dee esservi
« un limite, al di là del quale la dottrina dell'associa-
« zione cessa di essere applicabile. In effetto la ma-
« niera, con cui essa spiega la formazione di alcuni
« nuovi principj di azione, suppone che vi sieno altri
« principj esistenti originariamente nell' anima. La
« questione essenziale è di determinar questo limite;
« in altri termini, di riconoscere l'istante in cui noi
« rincontriamo, nella nostra ricerca, le leggi semplici
« e primitive della nostra constituzione mentale. A
« questo riguardo i filosofi si son gettati in due estremi.
« Si accusano, e forse con ragione, alcuni autori, nel
« numero de' quali è lord Kaimes, di moltiplicare i
« principj primitivi della nostra natura più di quello
« che è necessario di farlo. Si può domandare da
« un' altra parte, se il dottor Hartley ed i suoi di-
« scepoli non l'hanno ridotto ad un numero troppo
« piccolo.

« Di questi due errori il primo è il più raro ed il
« meno pericoloso. Esso è più raro perchè lusinga
« meno l'amor proprio di coloro che inventano una
« teorica. Esso è meno pericoloso, perchè non ha
« come l'altro una specie di tendenza a sopprimere
« de' fatti, o a presentarli sotto falsi colori; finalmente,
« perchè esso non è di natura a ritardare i progressi
« della scienza, come vi è pericolo di farlo, osten-
« tando una sorte di perfezione sistematica, a cui lo
« stato presente delle nostre conoscenze non ci per-
« mette quasi di pretendere.

« Tali sono gli svantaggi attaccati alla dottrina di
« Hartley, e che son comuni ad ogni dottrina, per la
« la quale si rapporta con troppa precipitazione una

« specie di fenomeni a de'principj generali. Del resto,
« io non penso che si possa attaccar questa, come ten-
« dente ad indebolire i principj della morale. Io ap-
« provo che essa, ugualmente che la filosofia di Hob-
« bes e di Mandeville, ha qualche tendenza a degra-
« dare la natura umana, a farle perdere qualche cosa
« della sua dignità; ma essa non conduce in alcun
« modo allo scetticismo su le regole da seguire nella
« condotta della vita. In effetto, anche allora che si
« accorderebbe, che tutt'i nostri principj di azione
« sieno acquistati e non primitivi; egli non sarebbe
« mica men vero, che vi ha fra di esse delle diffe-
« renze, che ci colpiscono, e che bastano, per distin-
« guere, senza alcuna ambiguità, le leggi universali
« destinate a regolare la condotta di tutti gli uomini,
« dalle semplici abitudini locali, che sono il frutto
« dell'educazione, o de' capricci della moda. Si è
« sempre forzato di convenire, che certi principj di
« azione sono particolari ad alcuni individui, o ad
« alcune popolazioni, e che ve ne ha degli altri, nati
« senza dubbio da circostanze comuni a tutti gli uo-
« mini, i quali principj di azioni appartengono alla
« spezie. Questi ultimi, in qualunque momento della
« vita essi si manifestino, debbono essere riguardati
« come facendo parte della natura umana, perfetta-
« mente come quell'istinto, che porta il bambino a
« succiare la mammella della sua madre (1). »

§ 46. Il lungo passo, che ho rapportato mi è molto utile, per l'oggetto che ho in veduta. Esso tende a provare in un modo più forte, di quello con cui ragiona Elvezio, che la benevolenza deriva, o almeno può derivare dall'amor di sè, ed è, o almeno può

(1) Phil. de l'esprit humain, t. 2, sez. III.

essere un abito acquistato. L'esperienza, dicono gli avversarj, ci fa conoscere, che la benevolenza e la compassione ci sono utili perchè spingono gli altri uomini a giovarci: questa idea di utilità, che si associa a queste affezioni, ce le fa praticare come mezzi della nostra felicità individuale; col progresso del tempo questi desiderj secondarj divengono primarj, il che vale quanto dire, che nella compassione, e nella benevolenza, noi non abbiamo più in veduta il nostro personale interesse, ma il sollevare ed il beneficare i nostri simili. I desiderj secondarj sono i desiderj dei mezzi che conducono agli oggetti de' nostri desiderj naturali, che sono i desiderj primarj ed originarj della nostra natura morale. Ora l'abito può cambiare i desiderj secondarj in desiderj primarj. Per provare, che l'abito può cambiare i desiderj secondarj in desiderj primarj, eglino ricorrono all'esempio dell'avarizia, la quale è una passione, con cui si ama il danaro, non come mezzo di procurarci de' piaceri, e di toglierci de' dolori, ma come ultimo fine per sè stesso. Il desiderio del danaro, eglino dicono, in origine, è un desiderio secondario; poichè si è cominciato a desiderare il danaro, come mezzo, ma questo desiderio, in seguito, per l'abito, è divenuto avarizia, cioè un desiderio primario.

La quistione è dunque ridotta a' termini i più semplici: gli avversarj pretendono che l'avaro ama il danaro per sè stesso: io nego perfettamente, e senza esitare un momento, il fatto. Io pretendo dunque, che l'avaro il più animato dalla passione dell'avarizia, ama sempre il danaro come mezzo, e non l'ama giammai come fine. Gli avversarj saranno certamente sorpresi dalla franchezza con cui io nego loro un fatto, da essi creduto incontrastabile. Ma se eglino

avessero usato la diligenza che è obbligato di usare un filosofo, allora che vuole stabilire i principj de' suoi ragionamenti, ed avessero letto attentamente nel cuore dell'avaro, son sicuro che questa loro sorpresa non avrebbe luogo.

L'avarizia può riguardarsi sotto due aspetti: in uno si presenta come una passione di acquistare semprepiù del danaro; nell'altro come una passione, che ha dell'avversione grande per qualunque menoma spesa. Ora, tanto nell'uno, che nell'altro aspetto, il danaro è amato grandemente dall'avaro come mezzo, non come fine. I mali, che taluno sperimenta nella miseria, gli fanno concepire il desiderio, di acquistare del danaro, per sottrarsene: allora che egli giunge ad averne una certa somma, gode di questo possesso, poichè vede di avere in sè il mezzo di evitare i dolori, che nella miseria ha sperimentato, ed insieme di possedere il mezzo di procurarsi de' molti piaceri. Questo godimento, e questo amore, essendo troppo vivo, fa sì che l'avaro evita di fare le menome spese; poichè teme di perdere il mezzo, che può solo sottrarlo a'dolori dell'indigenza, e che può solo procurargli de' piaceri a sua scelta. Egli riflette, che le piccole spese, fatte replicate volte, distruggono i capitali i più grandi: egli concepisce perciò dell'avversione alle piccole spese, poichè vede in esse delle cause, che lo immergerebbero di nuovo ne'dolori della miseria; egli teme molto, in conseguenza, di fare delle piccole spese, perchè teme molto di ricadere ne'mali inseparabili dallo stato d'indigenza. Egli, dall'altra parte, desidera con ardore di aumentare il suo capitale, poichè l'uomo non si arresta giammai ne' suoi desiderj; perchè l'avaro vuole aumentare il mezzo di procurarsi de' piaceri a sua scelta, e vuole

maggiormente allontanare la possibilità de' mali della miseria. Tal'è la dipintura fedele del cuor dell'avaro, la quale fa vedere evidentemente, che l'avaro gode del danaro e lo ama con ardore sempre qual mezzo, e non mai come fine; e che perciò l'avarizia non è mai una passione primaria, ma sempre è secondaria. Non vi sono dunque de' desiderj secondarj, che per forza dell' abito divengono primarj: queste metamorfosi de' desiderj secondarj in primarj son simili a quelle di Ovidio: esse non hanno esistenza, se non che nella immaginazione di quei filosofi, che, per appoggiare le loro chimeriche ipotesi, le hanno immaginate.

L' associazione delle idee, e perciò l' abito, non son mica valevoli per introdurre nella nostra natura alcun nuovo principio di azione: i principj elementari delle nostre azioni appartengono originariamente alla nostra natura: essi possono associarsi; ma nell' associazione non perdono mica la loro natura primitiva. L' alterazione scambievole, che i filosofi arbitrariamente immaginano di questi principj elementari nella loro associazione, non è appoggiata, se non che sul paragone di alcuni fatti materiali. Mettete dell' acqua nel vino o del vino nell' acqua, si produce, dicesi, un' alterazione nel vino, o nell' acqua: nello stesso modo alcuni filosofi hanno immaginato, che i principj elementari della nostra natura morale associandosi, col progresso del tempo si alterano scambievolmente; immaginazione è questa intieramente insussistente. I principj elementari della nostra natura morale non perdono giammai la loro essenza originaria: essi son sempre gli stessi, tanto isolati, che uniti. Se noi non abbiamo dalla natura la disposizione alla compassione, cioè ad affliggerci de' mali altrui, non vi ha alcun modo di farcela acquistare; poiche se per natura

niente possiamo desiderare, se non che relativamente a noi, come la nostra natura può cambiarsi, e rendersi atta ad avere de' desiderj, che hanno per ultimo oggetto la felicità degli altri? Se tutti gli abiti, dei quali abbiamo conoscenza, e de' quali possiamo spiegar l' origine, mostrano la verità che io difendo, con qual diritto si può asserire il contrario? Noi, per cagion di esempio, apprendiamo la lingua che parliamo giornalmente, associando ad alcuni suoni articolati alcune idee: quest' associazione diviene col progresso del tempo, ed in forza dell' abito, indissolubile: egli non ci è più possibile di separare il suono articolato de' vocaboli dalle idee che vi corrispondono. Ma i principj elementari, che nel principio hanno cominciato ad associarsi, cioè i suoni articolati, e le idee, conservano sempre, dopo il più lungo abito contratto, la loro natura originaria: il suono *guerra*, per esempio, non cambia coll' abito la sua natura di suono articolato, e nulla vi ha di simile fra questo suono, e l' idea che esso desta. Solamente l' associazione diviene col tempo più rapida, ed indissolubile. I filosofi, che attribuiscono all' abito la forza di creare de' nuovi principj elementari, non ragionano dunque su i dati dell' esperienza interna.

Ciò che Elvezio stesso dice su l'avarizia, è conforme alla spiegazione che io ne ho dato di sopra: ecco le sue parole: « Per quanto sia sorprendente la « contradizione, che si trova fra la condotta degli « avari, ed i motivi che li fanno agire, io mi sfor« zerò di scovrire la causa, che lasciando loro deside« rare incessantemente il piacere, dee sempre privarli. « Supponiamo, che alcuno degli avari, oppresso dal « peso dell' indigenza, concepisca il progetto di sot« trarsene. Il progetto concepito, la speranza vien su-

« bito a vivificare la sua anima oppressa dalla mise-
« ria: essa gli rende l'attività, gli fa cercare de' pro-
« tettori, l'incatena nell' anticamera de' suoi protet-
« tori, lo forza ad intrigarsi presso de' ministri, a get-
« tarsi a piedi de' grandi, ed a consacrarsi finalmente
« al genere di vita il più triste, finchè abbia ottenuto
« qualche impiego, che lo metta al coverto della mi-
« seria. Pervenuto a questo stato, il piacere sarà forse
« l'unico oggetto della sua ricerca? In un uomo, che
« secondo la mia supposizione, sarà di un carattere
« timido, e diffidente, la rimembranza viva de' mali,
« che egli ha sperimentato, dee da principio inspirar-
« gli il desiderio di sottrarvisi, e determinarlo per
« questa ragione, a negare a sè stesso sino la soddi-
« sfazione de' bisogni, di cui egli ha, per la povertà,
« acquistato l' abitudine di privarsene. Una volta al
« disopra del bisogno, se quest' uomo è allora giunto
« all' età di 35 o 40 anni; se l' amore del piacere, di
« cui ciascuno istante diminuisce la vivacità, si fa
« meno vivamente sentire al suo cuore, che cosa farà
« egli allora? Più difficile in piaceri, se egli ama le
« donne, glie ne bisogneranno delle più belle, ed i cui
« favori sieno i più cari; egli vorrà dunque acqui-
« stare delle nuove ricchezze per soddisfare i suoi
« nuovi gusti: or nello spazio di tempo, che egli met-
« terà a questa acquisizione, se la diffidenza, e la ti-
« midità, che si accrescono coll' età, e che si possono
« riguardare come l' effetto della nostra debolezza, gli
« dimostrano, che, in fatto di ricchezza, *assai* non è
« giammai assai; e se la sua avidità si trova in equili-
« brio col suo amore per i piaceri, egli sarà sommesso
« allora a due attrazioni differenti. Per ubbidire al-
« l'una, ed all'altra, quest'uomo, senza rinunciare al
« piacere, giudicherà, che egli ne dee almeno rimet-

« tere il godimento al tempo, in cui, essendo posses-
« sore di più grandi ricchezze, egli potrà, senza ti-
« more dell'avvenire, occuparsi tutto intiero de' suoi
« piaceri presenti. Nel nuovo intervallo di tempo, che
« egli porrà ad accumulare questi nuovi tesori, se
« l'età lo rende perfettamente insensibile al piacere,
« cambierà egli il suo genere di vita? rinuncierà a
« delle abitudini, che l'incapacità di contrarne delle
« nuove gli ha reso care? Nò, senza dubbio; e sod-
« disfatto, contemplando i suoi tesori, della possibilità
« de' piaceri, cui le ricchezze sono l'equivalente, que-
« st' uomo, per evitare le pene fisiche della noja, si
« libera tutto intiero alle sue occupazioni ordinarie.
« Egli diverrà ancora tanto più avaro nella sua vec-
« chiezza, che l' abitudine di ammassare non essendo
« più contrabilanciata dal desiderio di godere, essa
« sarà, al contrario, sostenuta in lui dal timore mac-
« chinale, che la vecchiezza ha sempre di aver man-
« canza (1). »

Io ho recato qui questo passo di Elvezio, solamente col fine di provare, che l'avarizia è sempre un desiderio secondario, e che l'abito non la fa divenire un desiderio primario. Ma io son molto lontano di credere, come fa questo sensualista, che il solo fine, per cui si ama il danaro e la ricchezza, sia il piacere fisico, o l'allontanamento del dolore fisico. Le ricchezze sono un mezzo per soddisfare ancora altri nostri desiderj, che, come mostrerò appresso, sono anche primarj, come, per esempio, per acquistare del potere, per distinguersi, ecc. Io conosco degli avari, che ammassavano delle ricchezze, col fine di aver la gloria del-

(1) De l'esprit, tom. 2, discours. III, cap. X.

l'acquisizione di un ricco patrimonio, e di aver lasciato, dopo la loro morte, una pingue eredità.

Io aggiungo un'altra riflessione, per provare, che la compassione e la benevolenza non possono mai essere affezioni acquistate. Ognuno sa, che gli altri uomini non possono conoscere le nostre affezioni interne, i veri motivi delle nostre azioni esterne: ora noi possiamo recare del bene agli altri uomini colle nostre esterne azioni, ancorchè non amassimo la loro felicità. Il motivo dunque, che ci mena a delle azioni benefiche, essendo nel principio la nostra utilità, non può, colla ripetizione, produrre le affezioni benefiche di cui parliamo, le quali non possono essere riguardate come mezzi per ottenere la nostra individuale utilità. Potremo, in questa supposizione, acquistar l'abito delle azioni benefiche, ma non mai far nascere in noi le affezioni benefiche e disinteressate. Queste affezioni debbono, in conseguenza, essere una sequela della nostra natura, e non mica degli abiti acquistati.

Concludiamo, che non vi sono desiderj secondarj, che l'abito fa divenir primarj; e che l'abito non ha mica la forza d'introdurre de' nuovi principj di azione. Non può, in conseguenza, sostenersi, che la compassione e la benevolenza, non sieno che modificazioni dell'amor di sè.

Ma finalmente determiniamo ciò che s'intende da noi per *amor di sè.*

Io convengo, che il piacere, ed il dolore sieno i principj appartenenti alla natura passiva nello spirito, che operano su la nostra volontà; ma nego, che non vi sieno altri piaceri, ed altri dolori, se non che i fisici; e pongo come incontrastabile la distinzione de' piaceri, e de' dolori fisici, i quali nascono immediatamente dall'impressione, che accade nel nostro corpo,

da' piaceri e da' dolori *intellettuali*, i quali nascono immediatamente da un pensiere dell' anima.

Io penso che i nostri desiderj primitivi ci spingono a due ultimi fini diversi, cioè o a produrre un cambiamento nello stato della nostra facoltà di conoscere, o a produrne uno nello stato della facoltà di conoscere degli altri uomini.

Io intendo per *amore indeliberato di sè*, tutti quei desiderj primitivi della nostra natura morale, che tendono a produrre un cambiamento piacevole nello stato interno dell' anima nostra, cioè del nostro intelletto, o nello stato dell' intelletto degli altri, relativamente a noi. Questa restrizione è necessaria, poichè noi possiamo desiderare un cambiamento nello intelletto degli altri uomini, relativamente a noi, come avviene nel desiderio della gloria.

Io intendo per *amore indeliberato, disinteressato, o benefico*, tutti quei desiderj primitivi della nostra natura, che tendono a produrre, come ultimo fine, un cambiamento nello stato dell' intelletto degli altri uomini, che sia loro piacevole; e che tendono, in conseguenza, a produrlo senza che si abbia alcun riguardo, o relazione a noi. Tali sono la *compassione*, e la *benevolenza*.

Da ciò segue, che non è la stessa cosa l' operare spinto dal piacere o dal dolore, che l' operare mosso dall' amor di sè: nel primo caso si può operare avendo per fine ultimo l' altrui felicità; nel secondo caso non si ha per fine ultimo, che la felicità propria. Io ammetto, in conseguenza, che l' uomo compassionevole è colui, per cui la percezione del patimento altrui è una percezione dolorosa; e che l' uomo benefico è colui, per cui la percezione dell' altrui felicità è una percezione piacevole; e sostengo, che tutto ciò non distrugge

in menoma parte l'esistenza primitiva naturale delle affezioni disinteressate.

Segue inoltre, che non è lo stesso l'operare spinto dell'amor di sè, e spinto dall'amore dei piaceri fisici, o dall'avversione de' dolori fisici: un uomo può faticare mosso dal semplice piacere intellettuale, come sarà più ampiamente spiegato appresso.

§ 47. Allora che noi, si obbietta ancora, riguardiamo il corpo di un altro uomo come animato da uno spirito simile al nostro, non facciamo che trasportare col pensiere in questo corpo il nostro *Me*; quindi pare, che l'oggetto della compassione sia il nostro *Io*. Ma ciò, io replico, non ha che fare colla quistione che ci occupa. Il modo come noi giungiamo a conoscere l'esistenza dello spirito degli altri uomini sia qualunque sarà sempre vero. che tosto che noi conosciamo, che lo spirito di un altro uomo sia affetto di dolore, la compassione segue naturalmente in noi; vi è dunque in noi una disposizione originaria alla compassione. Hutcheson ha fatto su quest'oggetto dell'esatte osservazioni: « Alcuni, egli dice, pretendono, che le nostre affezioni le più generose son subordinate al nostro interesse personale, col mezzo « della *simpatia*, che rende i piaceri, e le pene, la « felicità, o l'infelicità altrui, le cause costanti del « piacere o della pena, che sperimentiamo noi stessi. « Noi amiamo di vedere gli altri felici, ed ancora di « sapere, che eglino sono alla vigilia di esserlo, come, « al contrario, noi siamo dolenti dal vederli nella « pena. Per procurarci questo piacere, e garantirci « da questa pena, l'amor proprio, dicono eglino, ci « fa desiderare sinceramente la loro felicità, ma sempre nella veduta della nostra propria. Ma non si « saprebbero attribuire a questa simpatia tutte le no-

« stre affezioni benefiche, ancorchè essa facesse onore
« alla nostra spezie. Allora che essa agisce sola, è
« sempre proporzionata alla pena della persona che
« soffre, senza alcun riguardo alle nostre circostanze,
« invece che le nostre affezioni generose variano, e
« non sono affatto tutte ugualmente forti. Noi pos-
« siamo amare debolmente una persona incognita; ma
« la nostra riconoscenza, il nostro amore, e la nostra
« stima sono incomparabilmente molto più forti per
« un amico intimo, che ha del merito, per un pa-
« rente, ecc. Se egli è vero, che questa simpatia sia la
« causa del nostro amore, essa dee essere una dispo-
« sizione molto variabile, posto che dipende da' bene-
« fizj, che noi abbiamo ricevuti, dalle qualità morali
« del soggetto, dall'amicizia, e da' legami del sangue;
« perchè queste cause contribuiscono ad aumentare la
« nostra benevolenza, e le nostre buone affezioni.

« Supponendo che queste cause la facessero variare,
« non si saprebbe attribuire a questa simpatia l'a-
« more e la benevolenza che si concepisce per un
« uomo di un merito distinto prima che si sappia se
« egli è felice o infelice, quando ancora si suppor-
« rebbe nelle contrade le più remote della terra, o in
« qualche altro pianeta. Noi siamo sicuramente in
« istato di conoscere l'intenzione dell'anima ne' suoi
« desiderj e nelle sue affezioni. Il piacere che noi ci
« promettiamo in alcune gioie simpatiche è esso sem-
« pre l'oggetto a cui la nostra amicizia e la nostra af-
« fezione si terminano? La tenerezza paterna, quello
« zelo patriotico che ci fa sacrificare la nostra vita pel
« nostro paese, ha esso per oggetto qualche piacere
« personale? Ma quando e dove esso si gusta? Un
« momento o due prima che la morte ci tolga dal
« mondo, e ci tolga la conoscenza di ciò che avviene.

« Ciò è sì vero, che se Dio annunziasse ad un valente
« uomo che egli morirà fra un momento, ma che gli
« saranno da Dio accordate le grazie che domanderà
« per i suoi figliuoli, per i suoi amici e per la sua pa-
« tria, io son sicuro che egli desidererebbe ancora
« ardentemente la loro felicità come lo ha fatto du-
« rante la sua vita, quando ancora la gioia simpatica
« che la sua immaginazione gli suggerisce dovrebbe
« cessare il momento appresso. Da ciò vengono quelle
« ansietà, quelle tenere raccomandazioni, quei consi-
« gli e quelle preghiere ferventi de' moribondi per le
« persone che loro son care, ancorchè eglino sieno
« persuasi che cesseranno di essere, ed obblieranno ciò
« che avviene nel mondo.

« Egli è ancora evidente che la compassione che
« noi abbiamo per gl'infelici si limita a procurar loro
« del sollievo, senza riguardo alla pena che la veduta
« de' loro mali può produrci. L' oggetto del desiderio
« non è mica la cessazione dell' inquietudine che l'ac-
« compagna. Per esempio, sebbene possano esservi
« nella natura alcune connessioni d' interesse fra noi
« e gli oggetti delle nostre tenere affezioni, sempre è
« certo che quest'affezione si termina al loro bene, ed
« è anteriore a questa connessione, e ne è ancora la
« causa. Noi godiamo della prosperità de' nostri amici,
« della nostra patria perchè già abbiamo della bene-
« volenza per essi. Noi non gli amiamo dunque mica,
« e non desideriamo loro in niun conto la loro feli-
« cità perchè abbiam osservato che la loro prosperità
« ci produrrebbe della gioia, e la loro infelicità della
« pena. Da ciò viene che più noi abbiamo di amore e
« di stima per essi, più prendiamo interesse nella loro
« felicità, e più siamo afflitti delle loro pene.

« Ciò che io ho detto basta per istabilire questa

« punto importante, che la nostra natura è suscetti-
« bile di affezioni intieramente disinteressate, pren-
« dendo questo vocabolo nel suo significato il più ri-
« stretto, senza che l'amore di noi stessi, nè l'interesse
« vi abbiano alcuna parte. I legami del sangue, i
« buoni uffizj che noi abbiamo ricevuto, le qualità
« morali che scovriamo in un uomo, sono le cause
« naturali di queste sorti di affezioni particolari, in-
« dipendentemente da' vantaggi che possono venire a
« noi. Molte nascono in noi senza che la volontà vi
« abbia parte: tutte si terminano al bene altrui, e
« tutte operano sovente nell' anima senz' alcuna ve-
« duta d'interesse, ed eziandio allora che essa sa le
« pene ed inquietudini che esse debbono produrre
« in lei.

« Come l'anima, allora che ella riflette su di sè
« stessa, scovre in lei un pendio generale e placido
« per la sua più grande felicità possibile, si può si-
« milmente trovarvi un simile principio di una spezie
« generosa. Allor che coll' ajuto della riflessione noi
« ci rappresentiamo l'idea del più gran sistema di es-
« seri sensitivi che sia possibile d' immaginare, e la
« più grande felicità di cui esso può essere suscetti-
« bile, noi siamo inclinati a desiderarlo senz'alcuna
« veduta pel nostro interesse personale. Noi discovri-
« remo che questi due grandi pendii, l'uno per la no-
« stra più gran felicità, l' altro pel più gran bene ge-
« nerale, sono indipendenti l'uno dall'altro, ed hanno
« ciascuno bastante forza per ristringere tutte le affe-
« zioni particolari della sua specie, e tenerle nella
« subordinazione che esse gli devono (1). »

(1) Sistema di filosofia morale di Hutcheson, tradotto dall' inglese dal signor Eidous, lib. I, cap. 3.

L'uomo della natura, dice finalmente Elvezio, dee esser crudele. L'uomo, io rispondo, che Elvezio immagina non è mica l'uomo della natura. Senza occuparci della quistione dell'origine e dello stato de' primi uomini, che furono i primi padri del genere umano, consultiamo l'esperienza, e vediamo lo stato primitivo in cui l'uomo nasce. L'uomo nasce in uno stato d'indigenze irreparabili senza l'ajuto altrui. Egli perirebbe senza le cure di una tenera madre, che si affatica a soccorrerlo ne' suoi bisogni: ella gli presta le mammelle per alimentarlo: accorre al pianto ed al gemito di lui per indovinar la causa del dolore che l'affligge, ed allontanarla dall'amato pargoletto. La lunga infanzia dell'uomo l'avvezza a riguardare i genitori di lui come esseri benefici, e l'attacca ad essi con un sentimento durevole di amore e di gratitudine. Se al pargoletto venisse rapita la madre, egli sarebbe penetrato dal più vivo dolore: se egli col crescer dell'età la vedesse afflitta e piangente, si affliggerebbe e piangerebbe con lei. Se la madre venisse a perdere l'amato pargoletto, oh! da qual dolore sarebbe ella penetrata! Se la malattia colpisce l'amato pargoletto, la tenera madre con danno della propria salute, o non curando le proprie pene, impiega tutte le cure possibili per assistere il fanciullo; e se la morte di questo bambino la libera da queste penose cure, ella nondimeno ne piange amaramente la perdita. Questi fatti ci mostrano che l'uomo della natura, necessitato ad esser crudele, non esiste che nella fantasia di Elvezio. L'uomo sparge il sangue degli animali, io ne convengo; ma nego che da ciò si dee dedurre che egli sia naturalmente crudele cogli stessi. Quante persone vi sono che non possono veder soffrire gli animali! Ciò mostra che lo spargimento del sangue degli animali

non suppone nell' uomo una disposizione naturale a vederli soffrire. L' uomo vuole in questo caso l'utile che risulta dalla loro morte: egli vorrebbe sottrarli al dolore, se potesse ricavarne dell'utile senza di questo. Inoltre non vi sono delle spezie di animali che, mostrandosi nemiche di altre spezie, vivono in amicizia cogli animali della stessa specie? E qui mi cade in acconcio una giusta osservazione di Hume: « Noi osserviamo che differenti animali son suscettibili di « attaccamento tanto per la loro specie che per la nostra; e non si saprebbe sospettare dell' arte o della « finzione nel loro fatto. Diremo noi ancora che tutti « i loro sentimenti non vengono che da un raffinamento di amor proprio? E se noi ammettiamo una « benevolenza disinteressata in esseri inferiori, per « qual regola di analogia la rifiuteremo noi ad esseri « di un ordine più rilevato (1)? »

§ 48. Io ho veduto con sorpresa, e con pena insieme, che alcuni illustri filosofi, i quali sostengono l'esistenza naturale nella nostra natura delle affezioni disinteressate, riguardino questa quistione come indifferente per la morale. Tra questi filosofi io ne noto tre: il primo si è il signor Hume; il secondo il signor Dugald-Stewart, che per questo punto sembra di averlo seguito, come si vede da ciò che ho io rapportato nel § 45; il terzo finalmente è lo scrittore francese moderno, il signor Giuseppe Droz. « Sebbene, dice « il primo, la quistione su l' amor proprio generale o « particolare dell'uomo non sia mica tanto importante « alla morale ed alla pratica, per quanto si suole im« maginare, intanto essa è certamente di una molto « gran conseguenza nelle speculazioni della natura

(1) Loc. cit.

« umana: quest'oggetto è molto degno della nostra
« curiosità e delle nostre ricerche (1). »

« Il filosofo, dice il citato signor Droz, il cui si-
« stema riposa sul desiderio del nostro bene, racco-
« manda necessariamente a' suoi discepoli di amare i
« loro simili. Questo precetto e le sue conseguenze
« saranno le stesse, sia che l'affezione per gli altri uo-
« mini nasca dall'amor proprio, sia ch'essa esista come
« un sentimento perfettamente distinto da questo. Io
« vedo che sovente si fa gran rumore per opinioni
« che in ultimo risultamento non hanno alcuna in-
« fluenza nella pratica (2). »

Io domando perdono a quest' illustri filosofi se mi credo in dovere di provare che essi sono in un errore di conseguenza; e che la quistione su l'esistenza delle affezioni disinteressate, originarie nella nostra natura morale, è della più alta importanza. L'oggetto della morale non è mica solamente di regolare le azioni esterne dell'uomo, ma di dar precetti al nostro cuore, e purgarlo dalle ree affezioni che contaminano l'anima. Egli non basta di prestare attenzione all'azione esterna, ma fa d' uopo vedere il fine pel quale questa dee esser fatta. Un'azione può essere, dirò così, materialmente buona, ma viziosa perchè fatta per un cattivo fine. Se io fo del bene ad un mio nemico ad oggetto di fargli credere che ho dimenticato l'ingiuria ricevuta, per poi coglierlo all'improvviso ed ucciderlo, avrò io forse adempiuto al precetto che mi comanda l'amore dei miei nemici? Non avrò io in vece operato spinto dalla vendetta? Aveva dunque ragione il gran Vescovo d' Ippona d'insegnare, che le virtù si deb-

(1) Hume, Saggi di morale, Sez. II.
(2) De la philosophie morale, par Joseph Droz, chap. VIII.

bono distinguere da' vizj non solamente dalle azioni esterne, ma da' fini per cui queste azioni si fanno. Se io soccorro gl'infelici, spinto dal solo amore della gloria, potrò avere l'apparenza e la riputazione di uomo liberale e benefico; ma sarò io tale realmente, ed allo sguardo interiore della mia coscienza? La morale dee penetrare sino al fondo del cuore, e muoverlo in modo che la coscienza ci renda testimonianza della rettitudine dell'intenzione.

Nella morale appoggiata su l'interesse personale il precetto di amare i nostri simili è assurdo. Se in questa morale noi non possiamo amare che noi stessi, come farci un precetto di amare i nostri simili? Ci si può solamente comandare di fare azioni utili a' nostri simili; ma un amore interno per essi non può esserci comandato perchè non si comanda ciò che non può farsi. Quando si cerca se una dottrina è utile, o perniciosa, si dee questa esaminare ne' suoi principj e nelle illazioni che una rigorosa logica può dedurne. Si sa che spesso si ammettono i principj, e si negano le illazioni; ma la contradizione de' principj colle illazioni è sempre un vizio in una dottrina quale che siasi, e può condurre colui che fa uso di una logica esatta ad ammettere insieme i principj e le illazioni. La disposizione del cuore può anche farci operare in un modo diverso da quello a cui tende per sua natura la dottrina che professiamo. Qual cuore più umano e più benefico di quello di Elvezio! Ma quanti mali non han prodotti i libri di lui! Non si possono destare in noi affezioni di cui non siamo capaci; ma supponendoci capaci di affezioni disinteressate, la morale può presentarci de' motivi da farle nascere; laddove questi motivi non entrano, in rigore logico, nella morale dell'interesse personale.

L'uomo virtuoso civilmente non è l'uomo virtuoso realmente. La virtù civile consiste nelle azioni esterne: la virtù vera, quella dell'uomo, risiede nella volontà. I motivi che si riferiscono all'interesse personale possono solamente produrre delle azioni virtuose in apparenza, e lasciare il cuore corrotto. Non si dee confondere la virtù del cittadino colla virtù dell'uomo.

Quando, nel secondo Libro di quest'opera, faremo un esame diligente della morale dell'interesse personale, saranno maggiormente confermate queste osservazioni.

Il signor Droz nondimeno ammette una restrizione importante per la dottrina dell'interesse personale. « Affinchè il desiderio della felicità produca un sistema « di morale, egli non è mica necessario che questo « desiderio sia l'unico mobile delle azioni umane; ba- « sta che abbia esso su l'anima una grande influenza, « che si mescoli alle nostre diverse affezioni, e che, « consultandolo un filosofo, possa facilmente tracciare « le regole della vita. In generale il principio sul « quale si fonda un sistema non è mica il solo prin- « cipio di azioni che riconosce l'autore; è quello che « egli giudica il più proprio a guidarci nel sentiero « che noi dobbiamo percorrere. Per tirare dal biso- « gno di esser felice una dottrina morale, non è ne- « cessario che l'amor di noi stessi sia il nostro solo « mobile, come non è indispensabile alle dottrine fon- « date su di altri principj che questo amore sia ban- « dito dalle anime nostre (1). »

Io ammetto ben volentieri quanto dice il filosofo illustre che ho citato; ma deduco, che ciò suppone che l'esistenza degli altri principj di azione, oltre dell'a-

(1) Loc. cit.

mor di sè, sia riconosciuta: la quistione dunque su l'esistenza delle affezioni disinteressate non può riguardarsi, nella morale, come indifferente: io deduco ugualmente, che il principio dell'amor di sè è insufficiente per una morale completa, la quale parli al cuore umano e regoli il nostro interno.

Il signor Degerando ha ben conosciuto l'importanza della quistione che ci sta occupando: « Il signor Ro-
« chefoucauld, egli dice, sarebbe un filosofo stimabile
« senza dubbio se nelle sue tristi dipinture, non pre-
« tendendo offrire che l'esempio di una degradazione
« infelicemente troppo frequente, egli avesse voluto
« solamente inspirare un giusto orrore di quell'amor
« proprio che priva l'uomo di tutte le affezioni gene-
« rose; ma, pittore infedele, calunniatore, osiamo dirlo,
« della natura umana, allorchè troppo sovente, chec-
« chè ne possono dire i suoi apologisti, egli pretende
« dare come una legge generale ciò che, al contrario,
« non è che una perturbazione accidentale; moralista
« pericoloso nel suo scoramento, allora che, dise-
« gnando tali quadri con un tal sangue freddo, egli
« non osa mica esalare, egli non lascia nettampoco
« sospettare lo sdegno dell'anima sua contro queste
« degradazioni dell'egoismo, di cui ci offre la verace
« e spaventevole immagine!

« Se noi siam trovati troppo severi a riguardo di
« la Rochefoucauld, che si prenda la pena di aprirlo,
« e di leggere le massime 81, 98, 130, 144, 175,
« 178, 181, 194, 256, e tante altre: limitiamoci a
« citarne le seguenti.

« *Noi non possiamo nulla amare che per rapporto*
« *a noi, e noi non facciamo che seguire il nostro*
« *gusto ed il nostro piacere quando preferiamo i*
« *nostri amici a noi stessi* (178).

« *L'amicizia la più disinteressata non è che un* « *commercio, in cui il nostro amor proprio si pro-* « *pone sempre qualche cosa a guadagnare* (84).

« *Non si loda giammai persona senza interesse* « (144).

« È questi forse uno storico, che racconta sola- « mente, affliggendosi de' traviamenti di alcuni indi- « vidui? O pure è questi un moralista, che pretende « proclamare un fatto universale, una verità assoluta? « Egli bisogna esser severo, senza dubbio, verso il « genio, quando esso sparge e dà del credito ad errori « funesti presso una nazione, in cui lo spirito è una « potenza, in cui il successo è un' autorità; bisogna « esser severo verso gli scrittori che hanno abusato « dello spirito, ed il cui successo rende popolari le « opinioni. La dignità della natura umana, sì essen- « zialmente legata agl'interessi della morale, comanda « di esser severo verso i suoi detrattori. Pingere que- « sta natura più viziosa di quello che è, ciò è incorag- « giare il vizio a giustificarsi agli occhi del volgo (1). »

§ 49. Io credo di avere provato in un modo incontrastabile, che il fine ultimo cui tendono alcuni nostri desiderj primitivi sia di produrre un cambiamento nell'anima degli altri uomini, il quale non sia affatto relativo a noi. Io credo di avere ancora risposto alle obbiezioni che gli avversarj fanno contro di questa importante verità.

Il barone di Holbach ha ripetuto la maggior parte delle obbiezioni che erano state fatte contro di essa, e vi ha aggiunto qualche piccola cosa del suo. Sarà utile il fare delle riflessioni su di queste obbiezioni, poichè, oltre dell' utile che si ricava dal riassumere le obbie-

---

(1) Du Perfectionnement moral, liv. I, chap. V.

zioni e le risposte che abbiamo enunciato, ciò ci somministra l'occasione di presentare al lettore qualche nuova riflessione.

« Sagrificare il suo interesse significa sagrificare « un oggetto che piace, o che si ama ad un oggetto « che si ama più fortemente, o che piace maggior- « mente. Un amico consente a sagrificare una parte « della sua fortuna pel suo amico, perchè questo amico « gli è più caro che la porzione de' beni che egli sa- « grifica (1). »

Io ammetto questo principio; ma dallo stesso non iscende l'illazione che nega l'esistenza delle affezioni disinteressate. Ciò che ci piace maggiormente può essere un certo stato dell'anima degli altri uomini che non sia relativo a noi; e questo stato può preferirsi ad uno stato dell'anima nostra. Le ricchezze sono un mezzo di produrre dei piaceri proprj a colui che le possiede: questi può impiegarle come mezzi a produrre come fine ultimo de'piaceri proprj all'amico, e l'operazione fatta in veduta della felicità dell'amico come fine ultimo è un'operazione disinteressata.

« Operare senza interesse sarebbe lo stesso che « operare senza motivo. »

Noi non possiamo desiderare, nè volere alcun oggetto senza percepirlo. Le percezioni dell'oggetto desiderato, o voluto si dicono i *motivi* degli atti della nostra volontà. Quest'oggetto desiderato e voluto può essere o la felicità altrui, o la felicità propria: in tutti e due questi casi è necessario che questo oggetto sia percepito; e perciò in tutti e due questi casi operiamo con un motivo. Ma il desiderare l'altrui

(1) La Morale universale del barone di Holbach, sez. I, cap. VI.

felicità come ultimo fine è un desiderarla senza interesse: non è dunque la stessa cosa l'operare senza interesse e l'operare senza motivo.

« Alcuni filosofi han fondato la morale su di una
« benevolenza innata, che eglino hanno creduta ine-
« rente alla natura umana; ma questa benevolenza
« non può essere che l'effetto della esperienza e della
« riflessione, la quale ci mostra che gli altri uomini
« sono utili a noi stessi, e che sono in istato di contri-
« buire alla nostra propria felicità. Una benevolenza
« disinteressata, cioè da cui non risulterebbe per noi
« dalla parte di coloro che ce l'ispirano nè tenerezza,
« nè riconoscenza, sarebbe un sentimento privo di
« motivi, o un effetto senza causa. È relativamente
« a sè stesso che l'uomo mostra della benevolenza
« agli altri. Egli vuol farsi degli amici, cioè degli es-
« seri che s'interessino per lui; o pure egli speri-
« menta questo sentimento per coloro de' quali ha
« sperimentato le disposizioni favorevoli, o finalmente
« egli vuole guadagnarsi la stima di sè stesso e della
« società (1). »

Questa obbiezione è stata in tutte le sue parti da me precedentemente confutata. Nel § 46 io ho provato, che l'abito non può introdurre un nuovo principio di azione, e che senza ammettere una disposizione originaria alla benevolenza, questa non può nascere giammai nel nostro cuore. In secondo luogo, ho provato qui sopra, che non è la stessa cosa una benevolenza disinteressata ed una benevolenza senza motivo. Nel § 43 ho stabilito, che si dà una benevolenza che non è fondata nè su la speranza della riconoscenza, nè su la speranza della gloria. Finalmente

(1) Loc. cit.

nel § 42 ho fatto vedere, che l'approvazione, o la stima interiore di noi stessi, che viene in seguito di un atto di beneficenza, non è il fine ultimo di questo atto, ma una sequela dello stesso.

« Ci si dirà forse che persone virtuose spingono il « disinteresse sino a mostrare della benevolenza ad uo- « mini ingrati, e che altri la mostrano ad uomini che « non hanno giammai conosciuto, e che non vedranno « giammai. Ma questa benevolenza stessa non è af- « fatto disinteressata: se essa viene dalla pietà, noi « vedremo che l'uomo compassionevole si solleva egli « stesso facendo del bene agli altri. Finalmente noi « proveremo, che ogni uomo, il quale fa del bene, « trova sempre in sè stesso la ricompensa che gl'in- « grati gli negano, o che gl'incogniti non possono « attestargli (1). »

Queste spiegazioni sono sofistiche: i §§ antecedenti, che ho citato, lo dimostrano evidentemente.

« È in veduta del piacere che fanno al nostro cuore « la presenza, i consigli, le consolazioni di un amico « che noi amiamo questo amico; ciò è perchè noi spe- « rimentiamo gli effetti piacevoli del suo commercio « che ci attaccano a lui. È in veduta del piacere che « un'innamorata procura alla propria immaginazione, « o a'suoi sensi che un amante ama questa innamo- « rata al punto stesso alcune volte di sagrificarsi per « lei. È in veduta del piacere che una tenera madre « sperimenta, vedendo un caro bambino che ella ama, « che essa gli prodigalizza le sue cure a spese ancora « della sua sanità e della sua vita: siamo sempre noi « stessi che ci amiamo negli altri, come in tutti gli « oggetti ai quali attacchiamo il nostro amore. È sè

(1) Loc. cit.

« stesso ciò che l'amico nel suo amico ama tenera-
« mente, l'amante nella sua innamorata, la madre
« nel suo piccolo figliuolo, l'ambizioso negli onori,
« l'avaro nelle ricchezze, l'uomo dabbene nell'affe-
« zione de'suoi simili, ed a sua mancanza nel con-
« tento interiore che procura la virtù (1). »

Vi ha della gran temerità a citare in comprova di un'opinione de'fatti che la distruggono, e vi ha molta ignoranza nel confondere delle affezioni che derivano evidentemente da diversi principj di azione.

Nel § 43 ho dimostrato, che non tutte le basi, su cui appoggia l'amicizia, son riducibili all'interesse personale.

Il fatto di una tenera madre, che fa de'sagrifizj penosi per la vita del proprio figliuolo, è temerariamente qui allegato in comprova di una opinione, di cui esso dimostra la falsità. Quando il fine ultimo di una operazione volontaria si ravvisa, non può supporsi un fine contrario allo stesso. La madre conosce le pene che gli costano le cure che essa impiega per la salute del suo figliuolo. Ella conosce che la morte seguita del proprio pargoletto la libera da queste penose cure che rovinano la propria salute: ella, ciò non ostante, ne piange amaramente la perdita. Vi vuole una somma arditezza, per asserire, che il dolore di questa madre è un effetto dell'amor di sè. Io rimando il lettore a' §§ 43 e 47.

È poi un'invenzion di teatro l'asserzione, che confondendo noi co'nostri simili, e facendo una sostituzione simile a quelle che fanno gli algebristi, dice, che nelle affezioni benefiche dell'uomo virtuoso, questi non ama che sè stesso. L'uomo vendicativo odia

(1) Loc. cit.

dunque sè stesso, odiando il suo nemico? L'invidioso prova dunque dispiacere del proprio bene, affliggendosi di quello degli altri?

Io ho dileguato questo equivoco, su cui si appoggia il barone di Holbach, nel § 47. Ivi ho fatto vedere, che il modo, in cui noi immaginiamo lo spirito degli altri uomini, non può fare che non si dieno delle affezioni disinteressate verso de' nostri simili. Non apprendiamo noi forse naturalmente a distinguerci dagli altri uomini, ed a ravvisare in essi degl' individui simili a noi, ma non gli stessi numericamente con noi? Inoltre, le riflessioni recate di sopra di Hutcheson su la simpatia dileguano ogni dubbio, che può farsi contro le affezioni disinteressate.

Il fatto dell' amante coll' amata, non è riguardato in tutti i suoi aspetti. Nella passion dell' amore vi entra certamente il proprio piacere fisico, come ultimo fine; ma può entrarvi ancora il fine della felicità dell'amata come ultimo fine. I poeti, conoscitori del cuore umano, pensano così; e ne' quadri, che essi ci fanno di questa passione, per renderceli più belli e più commoventi, vi fanno entrare il motivo della felicità della persona amata. Il celebre poeta Metastasio, nel Demetrio, ci fa ravvisare nell'amore di Alceste per Cleonice, questo nobile motivo. Alceste era creduto un pastore: egli era amante di Cleonice, regina di Siria, che l' amava ugualmente: essa doveva sciegliere uno sposo, e dare con questa scelta un re alla Siria: il far cadere la scelta su di un pastore come Alceste, sembrava a Cleonice, che esponeva il regno ad interne turbolenze: prega perciò Alceste ad abbandonarla: questi con dolore, ed in veduta del bene dell' amata Cleonice, acconsente all' abbandono di lei. Ma la passione per Alceste, e l' immagine del dolore per la pri-

vazione del proprio amante, produce in Cleonice il pentimento di questo abbandono. In questo stato, il celebre Poeta introduce nel suo dramma la scena terza dell'atto terzo: egli fa così parlare insieme Cleonice, ed Alceste.

Cle. Alceste, assai diverso,
E 'l meditar dall'eseguir l' imprese.
Finchè mi sei presente
Facile credo il riportar vittoria,
E parmi che l'amor ceda alla gloria;
Ma quando poi mi trovo
Priva di te, s'indebolisce il core,
E la mia gloria, oh Dio! cede all'amore.
Alc. Che vuoi dirmi perciò?
Cle. Che non poss'io
Viver senza di te. Se Alceste e 'l regno
Non vuol ch' io goda uniti
Il rigor delle stelle a me funeste,
Si lasci il regno, e non si perda Alceste.
Alc. Come!
Cle. Su queste arene
Rimaner non conviene. Aure più liete
A respirare altrove
Teco verrò
Alc. Meco verrai! Ma dove?
Cara, se avessi anch'io,
Sudor degli avi miei, sudditi e trono,
Sarei più che non sono
Facile a compiacere il tuo disegno;
Ma i sudditi ed il regno,
Che in retaggio mi diè sorte tiranna
Son pochi armenti, ed una vil capanna.
Cle. Nel tuo povero albergo
Quella pace godrò, che in regio tetto
Lungi da te questo mio cor non gode.
Là non avrò custode

Che vegliando assicuri i miei riposi;
Ma i sospetti gelosi
Alle placide notti
Non verranno a recar sonni interrotti.
Non fumeran le mense
Di vari cibi in lucid'oro accolti;
Ma i frutti a' rami tolti
Di propria man non porterranno aspersi
D'incognito veleno
Sconosciuta la morte in questo seno.
Andrò dal monte al prato,
Ma con Alceste a lato;
Scorrerò le foreste,
Ma sarà meco Alceste. E sempre il sole,
Quando tramonta e l'occidente adorna,
Con te mi lascerà,
Con te mi troverà quando ritorna.

ALC. Cleonice adorata, in queste ancora
Felicità sognate,
Amabili delirj
D'alma gentil che nell'amor eccede
Oh come chiaro il tuo bel cor si vede!
Ma son vane lusinghe
D'un acceso desio . . .

CLE. Lusinghe vane!
Di ricusare un regno
Capace non mi credi?

ALC. E tu capace
Mi credi di soffrirlo? Ah! bisognava
Celar, bella regina,
Meglio la tua virtude, e meno amante
Farmi della tua gloria. Io fra le selve
La tua sorte avvilir? L'anime grandi
Non son prodotte a rimaner sepolte
In languido riposo. Ed io sarei
All'Asia debitor di quella pace
Che fra tante vicende,
Dalla tua man, dalla tua mente attende

Togliete da questo quadro della passion dell'amore, l'affezion disinteressata della benevolenza della persona amata, esso perde quasi tutta la bellezza.

« Gli oratori ed i poeti sono i pittori della natura, « e de' costumi, e le teoriche basi della loro scienza « giacciono fra i confini della psicologia, e riguardan « principalmente la natura delle più raffinate sensa- « zioni e passioni. Quindi ne viene, che tale spezie di « scritti può essere utile non solo nella filosofia pra- « tica, ma ben anche nella teorica (1).

Il barone di Holbach continua: « Se qualche volta « l'amor di sè sembra non avere alcuna parte alle no- « stre affezioni, ciò è perchè allora il cuore si turba, « l'entusiamo l'inebbria; egli non ragiona, non cal- « cola più; e nel disordine in cui l'uomo si trova, « egli è capace di sacrificar sè stesso all'oggetto da « cui non era preso, se non perchè vi trovava la sua « felicità. Ecco come l'amicizia sincera è stata alcune « volte portata sino a voler perire per un amico (2). »

Questa osservazione, che ha qui fatto il barone di Holbach, è sufficiente a stabilire l'esistenza naturale delle affezioni disinteressate. Quando la ragione tace, l'uomo opera, spinto dal sentimento, o, per dir meglio, dal desiderio: in questo caso il desiderio non trova ostacolo alle sue mosse. L'entusiasmo non è che il desiderio molto intenso. Ma se non esiste alcun desiderio disinteressato, come vi sarebbe un desiderio molto intenso disinteressato, un entusiasmo disinteressato? Ammettere degli entusiasmi disinteressati, e negare nello stesso tempo l'esistenza de' desiderj disinteressati, è un'evidente contradizione ne' termini.

---

(1) Feder. Ricerche analitiche sul cuore umano, introduz.
(2) Loc. cit.

« È l'amor della gloria, che si rifletterà su di lui
« o il timor della ignominia che su di lui ricaderà,
« che induce l'eroe ad immolarsi, e sacrificarsi ne'
« combattimenti : egli non fa che sacrificar la sua
« vita al desiderio di meritar la considerazione e la
« gloria, la cui idea accende la sua immaginazione, e
« lo stordisce sul pericolo; o pure egli si sacrifica al
« timore di vivere disonorato, ciò che gli sembra il
« colmo dell'infortunio. È per sè stesso, che il guer-
« riero vuole la stima, e teme l'ignominia; è per
« amore per sè stesso, che egli espone i suoi giorni,
« e non cura la morte : nel calore della sua immagi-
« nazione egli non bada mica, che se perirà, non
« raccoglierà i frutti di quest' onore nel quale egli si
« è assuefatto a far consistere il proprio bene (1). »

Questa osservazione nulla prova contro l'esistenza delle affezioni disinteressate; essa prova solamente contro di Elvezio, che l'uomo ama la gloria per sè stessa, indipendentemente da' vantaggi che gliene possono pervenire; poichè l'ama al di là della tomba.

CAPITOLO V.

Continuazione dello stesso argomento.

§ 50. Nel capitolo antecedente ho confutato l'opinione di quei filosofi, che non ammettono se non che un solo principio di azione nell' amor di sè.

Bisogna ora esaminare attentamente quanti principj di azione debbonsi ammettere. Seguendo lo stesso metodo da me praticato, esporrò prima le opinioni

(1) Loc. cit.

principali de' filosofi su l' oggetto che ci occupa. Quindi proporrò i miei pensamenti.

Il signor Dulgald-Stewart si è occupato di un esatto ordinamento de' nostri principj di azione. Egli scrive.

« Noi useremo la parola *attività* nel suo più esteso « significato, applicandola ad ogni atto volontario. Le « primarie sorgenti della nostra attività sono pertanto « le circostanze che esercitano influenza sulla volontà. « Di queste ve ne ha alcune che fanno parte della « nostra costituzione, e che perciò si dicono *principj* « *attivi*. Tali sono la fame, la sete, la curiosità, l'am- « bizione, la compassione, il risentimento. I più im- « portanti principj di questo genere possono ridursi « a' capi seguenti : 1. gli appetiti; 2. i desiderj; 3. le « affezioni; 4. l' amor proprio; 5. la facoltà morale.

« La spezie de' nostri principj attivi, che si chia- « mano appetiti, si distingue ai seguenti caratteri : 1. « Essi traggono origine dal corpo, e ci sono comuni « co' bruti; 2. Non sono continui, ma si riproducono « ad intervalli; 3. Sono accompagnati da una sensa- « zione molesta, più o meno forte in ragione della « maggiore o minore intensità dell' appetito.

« Tre sono i nostri appetiti : la fame, la sete, e l'a- « mor fisico.

« I nostri appetiti non possono propriamente dirsi « *interessati*, giacchè dirigonsi a' loro oggetti ri- « spettivi, come al loro fine ultimo, e la prima volta « devono tutti aver agito senza punto conoscere il di- « letto, che deriva dal loro soddisfacimento, diletto « appreso poscia dall' esperienza.

« Oltre gli appetiti naturali noi ne abbiamo di « acquistati : Tali sono l' appetito del tabacco, del- « l' oppio, e delle bevande inebrianti.

« Le alternative nostre disposizioni all'azione ed
« al riposo hanno, sotto molti rapporti, analogia co'
« nostri appetiti.

« I nostri desiderj si distinguono dagli appetiti a'se-
« guenti caratteri: 1. Non traggono origine dal corpo;
« 2. Non agiscono periodicamente a certi intervalli,
« e non cessano, ottenuto un dato particolare oggetto.
« I più notabili principj attivi appartenenti a questa spe-
« cie sono: 1. Il desiderio di sapere, o il pincipio di cu-
« riosità; 2. Il desiderio della società; 3. Il desiderio
« dell'estimazione; 4. Il desiderio del potere o il
« principio dell'ambizione; 5. Il desiderio della supe-
« riorità o il principio dell'emulazione.

« Il *desiderio del sapere* non è un principio inte-
« ressato. Del pari, che l'oggetto proprio della fame
« non è la felicità, ma il cibo; così pure l'oggetto della
« curiosità non è la felicità, ma la cognizione.

« Il *desiderio della società* si appalesa a prima
« giunta ne' fanciulli, ed è comune all'uomo con pa-
« recchi bruti.

« Quanto sia l'efficacia di questo principio di azione,
« si vede dagli effetti prodotti dalla solitudine su l'a-
« nimo nostro. Noi ci troviamo allora fuori del no-
« stro stato naturale, e associandoci agli animali di
« specie inferiore, o con affezionarci ad oggetti inani-
« mati, cerchiamo di riempire quel vôto che sentiamo.

« Il *desiderio della estimazione* si palesa assai di
« buon' ora ne' fanciulli, i quali, gran tempo prima
« che sieno capaci di sperare i vantaggi derivanti
« dalla altrui buona opinione, ed anche innanzi aver
« acquistato l'uso della parola, sono vivamente mor-
« tificati da ogni espressione di trascuranza o di stima
« a loro riguardo.

IL DESIDERIO DEL POTERE

« Ogni volta che noi possiamo considerarci come
« autori di un effetto qualunque, proviamo in noi
« stessi un certo orgoglio di compiacenza, originato
« dal sentimento del nostro potere; ed il piacere sta
« d'ordinario in ragione dell'importanza dell'effetto
« comparata colla tenuità dello sforzo sostenuto nel
« produrlo.

« L'amore della libertà scaturisce in parte dalla
« medesima sorgente, dal desiderio di poter fare
« quanto va a grado. La schiavitù ci umilia perchè
« limita il nostro potere.

DESIDERIO DELLA SUPERIORITA'

« La emulazione fu alcuna volta posta nella classe
« delle affezioni; ma più propriamente pare rientrare
« in quella de' desiderj.

« È vero, che ben sovente è accompagnata da
« una certa animosità contro i nostri competitori; ma
« il suo principio attivo è il desiderio della superio-
« rità; l'affezione malevola è una circostanza conco-
« mitante.

« L'affezione malevola non è nemmeno un conco-
« mitante necessario del desiderio di superiorità. Si
« può benissimo concepire, (sebbene il caso non sia
« troppo frequente) che l'emulazione entri fra due
« persone strette dalla più sincera amicizia, senza che
« un solo sentimento di animosità venga a turbarne
« la buona armonia. Sotto il titolo di *affezioni* sono
« compresi tutti i principj attivi, il cui oggetto finale
« e diretto è di far provare ad alcuno de' nostri si-

« mili qualche piacere o dolore. Ritenuta questa defi-
« nizione, il risentimento, la vendetta, l'odio, appar-
« tengono alla classe delle nostre affezioni, non meno
« che la gratitudine e la compassione. Quindi la di-
« stinzione delle affezioni in *benevolenti* e *malevoli*.

AMOR DI SÈ STESSO

« L' uomo può consultare tutt' insieme i varj suoi
« principj di azione, e stabilire a sè stesso un piano di
« condotta, per giungere al conseguimento degli og-
« getti da lui preferiti. E ciò implica la potenza di
« negare, quando che sia, all' uno, o all' altro parti-
« colare principio attivo il soddisfacimento che do-
« manda.

« L'uomo sa profittare dell' esperienza acquistata,
« rinunciando a quei godimenti, cui terranno dietro
« disagi e dolori, e assoggettandosi a leggieri mali,
« che sa dover procurargli maggiori beni. Può, in
« una parola, formarsi un'idea generale della *felicità*,
« e deliberare su i mezzi più sicuri a conseguirla.

« La sola idea della felicità la annunzia per un og-
« getto per sè desiderabile: quindi *l' amor di sè* è un
« principio attivo assai diverso dagli altri fin qui esa-
« minati. Questi, per quanto noi ne sappiamo, possono
« essere l'effetto di naturali disposizioni, varie ne' varj
« indivui; e furono perciò detti *principj congeniti*.
« Il desiderio della felicità invece può dirsi un razio-
« nale principio di azione, essendo proprio soltanto di
« esseri dotati di ragione ed alla ragione stessa ine-
« rente. Chiamando il desiderio della felicità *amor di*
« *noi stessi*, ho ritenuto la denominazione in uso
« presso i moderni. Il vocabolo nondimeno non è
« esatto, dachè suggerisce l' idea di un' analogia (che

« in fatto non esiste) fra quel riguardo, che ciascun
« essere razionale dee di necessità avere alla propria
« felicità, e quelle altre affezioni benevolenti, che ci
« legano a' nostri simili.

FACOLTA' MORALE

« Che noi abbiamo un intimo senso del dovere, il
« quale non può venire risoluto nella cura della no-
« stra felicità, si deduce da varie considerazioni: 1.
« In tutti i linguaggi vi hanno vocaboli equivalenti a
« *dovere*, ed *interesse*, ed il significato di queste pa-
« role fu mai sempre distinto; 2. Le emozioni na-
« scenti dalla contemplazione di ciò che è *giusto ed*
« *ingiusto* nella condotta della vita, diversificano d'in-
« tensità e di qualità da quelle prodotte da un cal-
« colato riguardo alla nostra propria felicità. Ciò si
« osserva specialmente nelle emozioni eccitate dalla
« morale condotta degli altri; poichè per natura noi
« siamo troppo facili ad illuderci, per giudicare im-
« parzialmante delle nostre proprie azioni; 3. Seb-
« bene i filosofi abbiano provato, che il senso del do-
« vere, ed una ben intesa cura della propria felicità
« cospirano nella maggior parte de' casi a dare una
« medesima direzione alla nostra condotta; cosicchè
« si esclude ogni dubbio, che anche in questo mondo
« una vita virtuosa sia la vera sapienza, pure questa
« verità non è per sè ovvia al comune degli uomini,
« ma piuttosto dedotta da una veduta comprensiva del
« corso delle umane cose, e da un'accurata investiga-
« gazione delle più rimote conseguenze delle varie no-
« stre azioni.

« Esaminando con attenzione lo stato dell' animo
« nostro, allorchè siamo spettatori di un' azione buona

« o cattiva fatta da altri, o quando riflettiamo sulle
« azioni proprie, siamo, in questi casi, consapevoli a
« noi stessi di tre cose: 1. Della percezione di un'a-
« zione come giusta, o ingiusta; 2. di un'emozione
« piacevole, o penosa, che varia nel suo grado d'in-
« tensità, giusta la maggiore o minore capacità della
« nostra sensibilità morale; 3. di una percezione del
« merito o demerito dell'agente (1). »

Riguardo alla facoltà, che ci somministra le perce-
zioni del giusto o dell'ingiusto, cioè se essa sia una
potenza passiva dell'anima, una specie di senso, o
pure sia la ragione come facoltà attiva, l'autore, di
cui esponiamo il sistema, dice: « Qualunque sia la
« nostra opinione su questo punto, poco importa, pur-
« chè si conceda, che le parole *giusto od ingiusto*
« esprimano qualità di azioni. Quando io dico di un
« atto conforme al dritto, che è giusto, intendo io
« forse unicamente di asserire, che un tal atto desta
« piacere nel mio animo, come un dato colore reca
« un certo diletto al mio occhio, per un rapporto, che
« esso ha coll'organo: o non intendo piuttosto di
« esprimere una verità indipendente dalla mia costi-
» tuzione, come l'uguaglianza de' tre angoli di un
« triangolo a due angoli retti? Si può estendere lo
« scetticismo tanto a questa verità matematica, quanto
« a quella morale; ma nè l'una nè l'altra possono
« essere confutate con argomenti (2). »

§ 51. Facciamo alcune riflessioni su l'esposta *clas-
sificazione*. L'autore pretende, che gli appetiti della
fame, della sete, dell'amor fisico, non sono *interes-*

(1) Compendio di filos. mor. di Dugald-Stewart, par. 2, cap. 1.

(2) Loc. cit.

sati. Ma che cosa mai vuol egli dire con ciò? Che questi appetiti non tendano forse a toglierci delle sensazioni dolorose, de' dolori fisici? Egli conviene, che esse sono accompagnate da sensazioni moleste: ora ogni sensazione di tal natura importa una tendenza, un desiderio di liberarcene. Questi appetiti dunque son diretti all' allontanamento de' dolori che l'accompagnano: essi non possono perciò non essere interessati; essi hanno per fine ultimo un cambiamento nell' anima nostra.

Io convengo che gli appetiti, di cui parliamo, debbono la prima volta aver operato non in veduta del piacere, che consiste nella soddisfazione di essi. Il piacere del gusto non si conosce, che nell' atto del mangiare: esso non può dunque esser desiderato precedentemente a questo atto. Ciò conviene a tutti i nostri desiderj primitivi. Ma egli fa d' uopo distinguere più cose, per parlare con precisione su di questo oggetto. Il piacere positivo, che si sperimenta nell' atto della soddisfazione di questi bisogni non è la stessa cosa colla privazione delle sensazioni moleste, che accompagnano questi appetiti. Un uomo non isperimenta il piacere del gusto prima di aver fame e di mangiare; ma egli, prima di aver fame, non ha il dolore della fame: quindi la fame importa il desiderio di esser privo della sensazione molesta che l' accompagna. Un tal desiderio è certamente interessato.

Ma ciò non è sufficiente per ispinger l'animale all' atto del mangiare: la prima volta, che l' appetito della fame ha operato, esso l' ha spinto all' atto del nutrimento, al succiare del latte. L' animale, affetto dalla fame la prima volta, mette la lingua fra le sue labbra, e subito ritirandola forma un piccolo spazio vôto, che si riempie del latte, che la pressione dell'a-

ria esterna forza di sortire dagli orifizj delle mammelle. Ora supponendo, che tutti questi moti, necessarj all'atto del nutrimento, derivino da una azione dell'animale, e dell'uomo, è certo che bisogna che sieno dagli stessi percepiti, poichè non si possono desiderare e volere senza che sieno percepiti. Ora è necessario che queste percezioni sieno piacevoli, affinchè si abbia il desiderio degli oggetti percepiti. Lo spirito dell'uomo (per non occuparci che di lui) ha dunque una specie di fantasma piacevole, antecedentemente al piacere attuale della sensazione dell'oggetto desiderato. Questa è stata la spiegazione che io ho dato di questi appetiti, nel quinto volume del mio Corso elementare. Supponiamo, io ho detto, la statua di Condillac: affetta, per la prima volta, dal dolor della fame, correrà ella da sè stessa al cibo? Ma chi mai le farà conoscere, che il cibarsi la sottrarrà al dolore della fame? La risposta a questa domanda è semplice: *la natura mostrerà alla nostra statua il cibo*. La statua essendo affetta dal dolore della fame, questo doloroso sentimento sarà seguito dal fantasma piacevole del mangiare, e questo dalla volontà di mangiare, e dall'atto di cibarsi. Tutti questi fatti sono uniti nella natura: noi conosciamo la loro congiunzione; ma non la loro connessione. Questo fantasma piacevole del mangiare ha luogo in noi prima di aver mangiato: esso precede la realtà del suo oggetto, come l'idea dell'edifizio precede nella mente dell'architetto, l'edifizio costruito in fatto. Le idee semplici, da cui si compone l'idea complessa del mangiare, si presentano dalla stessa natura riunite allo spirito. In questo fantasma complesso piacevole, che nasce naturalmente nello spirito, mi sembra che consista *l'istinto naturale di mangiare*, quando si ha fame.

L' istinto consiste nel fantasma complesso piacevole di un atto volontario, idoneo a soddisfare il desiderio. Non tutte le percezioni piacevoli, in conseguenza, le quali entrano nel desiderio, son sempre fantasmi di sensazioni piacevoli. Vi sono alcuni di questi fantasmi che precedono le sensazioni. Allora che il bambino succia per la prima volta il latte delle madre, chi mai, se non la stessa natura, gli mostra questa azione volontaria del succiare, colla quale facendo un vôto, fa sì, che la pressione dell'aria circostante su la mammella materna faccia sgorgare il latte nella bocca del bambino? Lo stesso dee dirsi del piacere legato all'unione de' due sessi. Se una tale unione è un atto volontario ella dee esser preceduta dal desiderio: la percezione piacevole di questa unione dee dunque precedere le sensazioni che si provano nell'atto della stessa. In questo modo ho io spiegato, negli Elementi della Filosofia morale, la natura degli appetiti della fame, della sete e dell'amore fisico. Questa spiegazione mostra che siffatti appetiti sono interessati, i quali tendono a produrre un cambiamento nell'anima di colui che appetisce, come fine ultimo.

Il signor Salfi, nella Rivista Enciclopedica di Parigi, mi oppose, che questa spiegazione non può conciliarsi colla massima che le idee degli oggetti sensibili provengono tutte da'sensi. Donde l'immaginazione avrebbe essa tirato ciò che non avrebbe improntato dalle sensazioni? In un articolo inserito nel Giornale Letterario di Palermo, t. XXX, num. 88, aprile, 1830, io risposi a questa obbiezione: io ammisi che tutte le idee semplici sensibili, da cui si compone l' idea complessa di un oggetto sensibile, quale che siasi, debbono derivare dalle sensazioni esterne o dal sentimento interno della coscienza; ma negai che tutte le idee complesse degli

oggetti sensibili derivino dalle sensazioni, sieno esterne, sieno interne. Io feci osservare che fa d' uopo distinguere due spezie di oggetti sensibili, *oggetti sensibili naturali, ed oggetti sensibili fattizj.* Questa seconda specie di oggetti sensibili dee avere un' esistenza nello spirito prima di potersi manifestare al di fuori a' sensi esterni. Un animale è un oggetto sensibile naturale: una nave, un tempio, uno schioppo, ecc., sono oggetti fattizj, essendo un prodotto dell'arte umana: lo spirito dee concepirne l'idea prima che questi oggetti fossero effettuati al di fuori dello spirito e sottoposti ai sensi. Sebbene dunque le diverse idee semplici, dalle quali si compongono le idee complesse degli oggetti fattizj, derivino dalle sensazioni, pure le idee complesse di tali oggetti non derivano dalle sensazioni; ma sono un prodotto della sintesi dell' intelletto. Ciò supposto, nulla vieta che antecedentemente al moto del mio braccio, col quale moto io prendo un frutto, e lo pongo nella mia bocca, si desti in me l'idea di tale operazione; che questa idea sia piacevole, che in seguito nasca nel mio spirito l'atto di volere questa operazione; ed indi l' operazione medesima. Nulla vi ha in questa supposizione che ripugni alla dottrina dell'origine delle idee semplici sensibili dalle sensazioni. Anzi la cosa dee esser così e non essere altrimenti. Di fatto se una tale operazione è volontaria, essa dee esser preceduta dall'atto del volere; ma il volere dee esser preceduto dall' idea di ciò che si vuole. L' idea di quest' azione dee dunque precedere il volere, come il volere dee precedere l' azione. Le idee semplici, da cui si compone l' idea complessa di queste operazioni derivano da' sensi; così l' idea del braccio, del moto, del frutto, della bocca, derivano da' sensi; ma la combinazione di queste idee in una idea complessa non può mica derivar da' sensi.

Tanto ho io scritto negli Elementi della Filosofia morale, e nel citato articolo del Giornale Letterario di Palermo.

Avendo ora esaminato nuovamente questa questione ho trovato esatto quello che mi trovo di avere precedentemente scritto in tali luoghi.

Vi sono certamente alcune combinazioni sintetiche, le quali precedono la realtà del loro oggetto; e che sono un prodotto della ragione e dell'esperienza. Tali sono quelle da cui derivano le arti utili alla società degli uomini. Gli oggetti fattizj delle arti hanno un'esistenza ideale nello spirito, antecedente a quella che hanno al di fuori dello spirito; ma questa esistenza ideale dipende dall' esperienza e dalla meditazione, e non le precede. Ora io cerco: *Vi sono esse alcune combinazioni sintetiche, le quali non vengono nello spirito dal di fuori, ma dalla sua stessa natura?*

I filosofi, avendo osservato negli animali alcune operazioni dirette verso alcuni dati oggetti; nè avendo potuto assegnare per causa di queste operazioni l' esperienza e la meditazione; hanno riposto la causa incognita di tali operazioni nella natura degli animali, e le hanno dato il nome d'*istinto*. Eglino hanno osservato non determinarsi i bruti a dirigersi verso alcuni dati oggetti per una deliberata scelta analoga a quella che sperimentiamo in noi stessi; nè combinarsi da essi i mezzi pel conseguimento de' loro fini per una serie di atti analoghi a quelli che si compiono dalla nostra ragione. All'ignoto principio di queste operazioni hanno eglino dato il nome d'*Istinto*. Due caratteri lo distinguono dalla ragione: 1.° L'uniformità colla quale agisce su ciascun individuo della stessa specie; 2.° l' infallibile certezza della sua azione, anteriormente ad ogni esperienza. I filosofi, di cui io parlo, hanno ri-

guardato le operazioni de' bruti dirette alla soddisfazione de' tre appetiti, della fame, della sete e dell'amore fisico, come effetti dell' istinto. Chi mai ha istruito il piccolo vitello a correre immediatamente, alla sua nascita, alle mammelle della sua madre?

Gli appetiti della fame, della sete e dell'amore fisico son comuni a' bruti ed all'uomo. I due primi operano nell'uomo dirigendosi a' loro oggetti prima dell' esercizio della ragione. Le loro operazioni possono dunque esser considerate come *istintive*.

Quale che siasi questo istinto esso è incontrastabilmente una disposizione della natura. Ora, conceduto, che l'animale sia un essere misto, composto di un corpo organico e di un' anima semplice, è necessario di riguardare l' istinto o come una disposizione meccanica risedente nel corpo, o come una disposizione risedente nell' anima.

Parmi che i moti che l' animale fa per mangiare, per bere, per accoppiarsi coll'animale di sesso diverso sieno diversi da' moti meccanici che gli conservano la vita. Nell' uomo adulto questi moti sono volontarj: perchè sarebbero meccanici nel bambino? Quando il bambino comincia a crescere e conoscere la propria madre, egli rifiuta di succiare il latte di un'altra donna. Come supporre che il moto di succiare che qui si vede esser volontario sia stato nel principio meccanico? Questa disposizione meccanica si è essa perduta col crescere del bambino? Queste riflessioni m' inducono a concludere che l' istinto è una disposizione della natura risedente nell'anima dell' animale.

Un' attenta considerazione di ciò che accade in noi c' insegna che non vi sono altre disposizioni naturali nel nostro spirito se non che quelle che si riferiscono a percezioni, conoscenze, desiderj e voleri. Più sap-

piamo che il desiderio ed il volere suppongono la percezione dell' oggetto desiderato e voluto. Ammettere dunque una disposizione originaria nel nostro spirito ad avere, in seguito del dolore della fame, della sete e dell'amore fisico, un certo fantasma piacevole dell'operazione idonea a soddisfare siffatti appetiti si è risalire, guidato dall'esperienza, dagli effetti alle cause.

I filosofi, per ispiegare le operazioni istintive, si son divisi in due opinioni: alcuni, seguaci di Locke, come Condillac, hanno negato l' istinto, ed hanno asserito che tutte queste operazioni sono un prodotto di comparazioni e d'intelligenza rese abituali: in una parola, che gli animali apprendono a farle, non le fanno naturalmente. Altri han ricorso per ispiegarle alle idee innate. La prima opinione è evidentemente falsa e ripugnante a tutt' i fatti che l'esperienza ci presenta negli animali. La seconda opinione è combattuta da tutti gli argomenti che combattono l'esistenza delle idee innate. Io ho creduto che senza ammettere idee innate, si possono ammettere delle disposizioni innate per alcune idee complesse soggettive. Ma comunque la cosa fosse per tale quistione, è incontrastabile che i nostri appetiti della fame, della sete e dell'amore fisico tendono come ultimo fine a produrre un cambiamento nell'anima nostra; ed è questa la mia prima osservazione su la classificazione de' principj di azione del signor Dugald-Stewart.

Lo stesso filosofo ha riconosciuto che alcuni di questi principj di azione sono indeliberati, vale a dire precedono l'uso della meditazione; e che la ragione o sia la facoltà che medita è anche un altro principio di azione. Dividendo dunque questi principj di azione in desiderio e ragione; ed osservando che tanto il desiderio che la ragione possono esser diretti a determinar la volontà,

a volere come ultimo fine o un cambiamento nell' anima propria o un cambiamento nell'anima degli altri nostri simili; ed aggiungendo che questo cambiamento nell'anima degli altri può essere o relativo a noi, o senza alcuna relazione a noi; facendo, dico, tutte queste osservazioni, il citato filosofo avrebbe reso più ragionato e più semplice l'ordinamento de' principj di azione.

§ 52. Il signor Degerando scrive: « Cinque principali generi di mobili sollecitano, in sensi diversi, la « volontà umana: essi corrispondono a cinque ordini « principali di facoltà, che compongono come la dote « dell'umanità, ed a cinque ordini di rapporti, che l'in« dividuo trattiene colla natura o col suo Autore. Se« condo che l'uomo è considerato sotto l'uno di questi « cinque aspetti, si concepisce in un modo di esistenza « speciale e distinto, e se si supponesse per un mo« mento che egli è esclusivamente liberato ad uno di « questi generi di mobili si potrebbe dire che ciascuno « di essi compone in qualche maniera per lui una vita « a parte. Ma, nella realtà, questo isolamento non ha « giammai luogo di una maniera assoluta, e ciascuna « di queste differenti vite può solamente predominare « di una maniera più o meno sensibile.

« I sensi sono il primo ordine delle nostre facoltà: « essi ci mettono in rapporto cogli oggetti esteriori: « le impressioni sensibili, quel genere di piaceri e di « dolori che si chiamano puramente *fisici*, sono il pri« mo genere di mobili. Racchiuso in questa sfera l'uomo « sarebbe condannato ad un'esistenza animale: egli sa« rebbe ancora inferiore agli animali per esser privo « dell'istinto: noi chiameremo questo modo di esistenza « *la vita sensuale*.

« Le impressioni che le appartengono sono di due « spezie: l'una è particolare e propria alle diverse sen-

« sazioni, l'altra può nascere indifferentemente da cia-
« scuna di esse. Da un lato vi sono sensazioni che hanno
« un carattere proprio di piacere e di dispiacere, sia
« per la loro natura, sia per la disposizione abituale o
« momentanea de' nostri organi; e nel loro numero
« bisogna comprendere nòn solamente quelle che na-
« scono dall'azione degli oggetti esterni, ma eziandio
« quelle che, nascendo dall'azione reciproca dei nostri
« organi gli uni su gli altri, sono, senza dubbio, meno
« osservati, ma influiscono intanto su di noi di una
« maniera alcune volte altrettanto più potente che essa
« più ci sfugge.

« Da un altro lato, quali che sieno queste sensazioni
« in sè stesse, vi è una specie di piacere o di dolore,
« che proviene dalla loro intensità. In generale questa
« intensità sola è una sorgente di piacere tutte le volte
« che non passa certi limiti, e di dispiacere tosto che
« li passa. Da ciò il piacere della sorpresa, la noja che
« accompagna l'uniformità e la continuità, il disgusto
« che risulta dalla sazietà.

« A questa sensibilità fisica si unisce nella nobile na-
« tura umana un' altra sensibilità di un ordine supe-
« riore; e qui l'uomo comincia a separarsi dagli ani-
« mali, non che gli animali sieno così stranieri, come
« si suppone, a tutti i sentimenti di affezione o di odio,
« ma perchè presso l'uomo solo questi sentimenti acqui-
« stano un certo grado di sviluppamento. Questa se-
« conda facoltà ci mette in rapporto co' nostri simili:
« intanto che son eglino dotati di un' analoga sensibi-
« lità, essa si alimenta, si spiega per mezzo del com-
« mercio che noi tratteniamo con essi; è questa la cor-
« rispondenza de' cuori o la loro ripulsione. Da ciò un
« secondo ordine di mobili, ancora estraneo come il
« primo ad ogni concorso della ragione, ancora quasi

« istintivo come il primo. Noi designeremo questo se-
« condo modo di esistenza sotto la denominazione di
« *vita affettiva*, e lo divideremo ancora in due rami
« principali.

« L'una si attacca meno alle persone individuali che
« a' godimenti ed alle pene di cui noi siamo testimonj;
« e che ci appropriamo per mezzo della simpatia, sof-
« frendo o godendo così noi stessi negli altri.

« L'altra, al contrario, rende intieramente individuali
« le affezioni, e tira dal sentimento diretto che essa
« porta alle persone l'interesse che prende alle loro
« pene o a' loro piaceri.

« Qui con queste affezioni benevolenti che uniscono
« gli uomini, s'innalzano infelicemente ancora de' sen-
« timenti contrarj che gli separano o gli oppongono.
« Si può dare alle prime il nome di *amore*: ordinaria-
« mente si dà ad esse questo nome, sebbene non co-
« stituiscano ancora che un amore molto imperfetto.
« Le seconde costituiscono alcune volte un' antipatia
« cieca; una misantropia più o meno generale ne' suoi
« effetti; alcune volte essi fanno scaturire l'odio sotto
« le forme della invidia, della collera, della vendetta.

« Noi supponiamo questa *vita effettiva* abbando-
« nata a sè stessa, priva de' lumi della morale e del
« regolatore, che essa troverà nella conoscenza de' do-
« veri: essa domanda intanto una prima mossa della
« riflessione, quella che ci rende capaci di giudicare
« per analogia delle impressioni che ricevono i nostri
« simili, e delle affezioni che essi sperimentano.

« Il principio di questa sensibilità è un dono della
« natura: la sua direzione dipende più o meno dalle
« circostanze, dalle disposizioni di cascuno, da' giudizj
« che egli forma, dagli abiti che contrae, e dalle cir-
« costanze in cui è collocato.

« Sebbene le facoltà intellettuali compongono un si-
« stema a parte, distinto da quelle che appartengono
« immediatamente alla volontà, nondimeno, in virtù
« dell'unità che presiede alla nostra costituzione inte-
« riore, vi ha un legame comune fra l'esercizio dello
« spirito ed i fenomeni della volontà. Le nostre idee,
« destinate a divenir le guide de' nostri sentimenti,
« operano eziandio su di essi per un allettamento che
« loro è proprio, e da ciò un terzo genere di mobili
« che sembra discendere dall'intendimento per pene-
« trare nel cuore. Si potrebbe dare al modo di esi-
« stenza che esse compongono il nome di *vita intel-*
« *lettuale.*

« Questi sentimenti derivano o dalla veduta del bello
« o dalla convinzione del vero. Si potrebbe confon-
« derli nell'ammirazione; si distinguerebbero in ciò
« che gli uni improntano più particolarmenle il loro
« oggetto all'immaginazione, gli altri alla ragione,
« donde avviene, che quelli sono più esaltati, questi
« più serj e più severi.

« Intanto vi ha per l'uomo altra cosa che sensazioni,
« sentimenti ed idee; vi sono per lui de' doveri, per-
« chè vi è per lui una legge, perchè questa legge è
» promulgata nell'interno dell'anima sua. Questa legge
« fonda e regola un nuovo ordine di rapporti, sia cogli
« altri esseri, sia in faccia a sè stesso. La rivelazione
« di questa legge, la potenza, che essa esercita, costi-
« tuisce un quarto ordine di facoltà, la cui sorgente
« è la coscienza che discerne il bene ed il male, il me-
« rito ed il demerito, e che riunisce insieme il doppio
« carattere di una nozione e di un sentimento. Noi do-
« mandiamo che ci si permetta di ristringere il nome
« *di vita morale* a questo modo di esistenza, di cui la
« coscienza è il principio.

« Or egli vi ha eziandio un doppio elemento della
« vita morale, cioè si è condotto all'adempimento della
« legge per due spezie di motivi, tirati l'uno e l'altro
« dalla legge stessa.

« L'uno deriva dall'obbligazione: esso ha un carat-
« tere assoluto imperativo; esso ha principalmente per
« effetto d'interdire ciò che è male.

« L'altro deriva dall'amore, dal vero amore, dal-
« l'amore degno di questo nome: esso ha un carattere
« più espansivo e più dolce; esso trascina al bene; fa
« aspirare al migliore.

« L'uomo finalmente è ammesso, è chiamato a for-
« mare, a trattenere un quinto ed ultimo ordine di
« rapporti coll'Autore di tutte le cose, dei rapporti
« che raccolgono e coronano tutti gli altri; dei rap-
« porti che uniscono la sua esistenza presente alle
« speranze del suo avvenire. A quest'ordine di rap-
« porti corrisponde, sia un nuovo ed immenso svilup-
« pamento delle facoltà del suo spirito e del suo cuore,
« sia ancora, come noi ne siamo personalmente con-
« vinti, un ordine speciale di facoltà interiori. Da ciò
« deriva eziandio un ultimo genere di mobili destinati
« ad esercitare una grande e seria potenza su la sua
« volontà. Da ciò risulta per lui un modo di esistenza
« che abbraccia la più vasta orbita: noi possiamo chia-
« marlo *la vita religiosa.*

« Questa vita religiosa ha, come le altre, due prin-
« cipali fuochi.

« Il primo risiede nella sommissione intiera ed il ri-
« spetto senza limiti, che comanda il supremo potere
« unito alla sovrana autorità, e che trattengono il sen-
« timento della nostra debolezza, la prospettiva della
« nostra destinazione in presenza di Colui che è l'ap-
« poggio dell'una e l'arbitro dell'altra.

« Il secondo è ancora l'amore, il più augusto amore « che possa concepire il cuore della creatura, l'amore « innalzato all'adorazione, mescolato di gratitudine e « di confidenza, che trova il suo legittimo ed inesau- « ribile oggetto nel seno della perfezione infinita nel- « l'immagine dell'eterno Benefattore (1).

§ 53. I principj che mi hanno guidato nella divisione ed ordinamento de'mobili della volontà sono i seguenti.

Lo spirito, come ho osservato nell'analisi delle sue facoltà, sotto certi riguardi è passivo, e sotto certi altri è attivo: i principj motori della nostra volontà possono dunque consistere o nello stato passivo dello spirito o nel suo stato attivo. Da ciò deriva una prima divisione di questi principj motori della volontà: si possono quelli ne' quali lo spirito è passivo chiamare *desiderj irriflessi*, e quelli pe' quali lo spirito è attivo, chiamare *principj riflessi*. Si può anche dare a' primi la denominazione più semplice e generale di *desiderio*; ed ai secondi quella eziandio più semplice e generale di *ragione*.

Tanto il desiderio che la ragione influiscono su la volontà a determinarla a volere, come fine ultimo, o un cambiamento o stato dell'anima propria, o un cambiamento o sia stato dell'anima degli altri. Nel primo caso si possono chiamare *principj individuali;* nel secondo *principj sociali*. Ed è questa una seconda divisione.

I principj sociali possono operare o relativamente a a noi o senza alcuna relazione a noi. Nel primo caso si posson chiamare *principj sociali interessati*, nel secondo *principj sociali disinteressati*. Ed è questa una terza divisione.

Il cambiamento nell'anima propria, a cui tendono

(1) Op. cit., lib. 2, cap. 11.

i principj individuali o è relativo a' piaceri ed a' dolori fisici o a' piaceri e dolori intellettuali. I primi potrebbonsi chiamare *principj individuali fisici;* i secondi *principj individuali intellettuali.* Ed è questa una quarta divisione.

§ 54. Ma esaminiamo più particolarmente i diversi principj di azione, per vedere se l'enunciata divisione gli comprenda tutti. Il primo oggetto del mio esame sarà la *curiosità.* L'uomo desidera di conoscere: questo desiderio tende come fine ultimo al cambiamento dell'anima propria. Il piacere che consiste nella conoscenza è un piacere intellettuale. Elvezio ci contrasta questa dottrina. In conformità de' suoi principj, egli insegna che l'uomo non desidera la scienza per sè stessa, ma come mezzo per ottenere de' piaceri fisici, e liberarsi da' dolori fisici. La dottrina elveziana è smentita dall'esperienza. Oltre di ciò che io ho detto di sopra contro di Elvezio, basta riflettere che gli uomini di studio, con previsione e con conoscenza, disprezzano e fuggono i piaceri de' sensi per abbandonarsi tutti intieri al piacere della conoscenza della verità. « È dunque, « osserva Laharpe, per l'amor delle donne, della ta- « vola, del lusso, della mollezza, che Newton medi- « tava i suoi calcoli immensi; che tanti dotti sonosi « incanutiti nella polvere delle biblioteche; e che io ho « veduto il nostro celebre Villoison con tutta la fre- « schezza della sua gioventù e della sua figura trava- « gliare sul greco idioma quindici ore al giorno, come « un dotto vecchio di bianchi capelli, senza nemmeno « pensare, che vi sarebbe stato un altro uso a fare « della sua giovine età e de' suoi giorni! Qual sistema « sì abbietto e stravagante quanto quello di mal cono- « scere quel sentimento sì potente sull'uomo, quello io « dico della sua eccellenza, in lui tanto forte, quanto

« l'amor della sua conservazione; e sovente più forte
« ancora, esponendola o sacrificandola ad ogni mo-
« mento, solo per esser lodato, o non esser dispre-
« giato! (1) »

L'uomo può desiderare la cognizione della verità come un mezzo di soddisfare il desiderio della propria eccellenza; ma non è questo l'oggetto della curiosità. Può ugualmente desiderare la scienza per amor della gloria; e questo nemmeno è l'oggetto della curiosità. Può ancora desiderar la scienza per amor del guadagno; e questo nè anche è l'oggetto della curiosità. Può inoltre desiderarla come un mezzo per l'esercizio della virtù; e qui non si vede ancora l'oggetto della curiosità. Può finalmente desiderarla per sè stessa; ed allora opera in lui la *curiosità*. Tutti questi fatti del cuore umano ci son mostrati dall'esperienza.

Non è certamente il desiderio della propria eccellenza, ciò che fa cercare ad uno sfaccendato di sapere gli affari occulti delle famiglie, i quali non ha egli alcun interesse nè dovere di conoscere. Niuno riguarda come una perfezione una tale conoscenza; anzi ognuno riguarda come una ignominia il secondare siffatta vana curiosità. Il principio della curiosità si manifesta ben presto ne' fanciulli: noi gli vediamo cambiare incessantemente di luogo, per discovrire qualche cosa di nuovo: eglino prendono con avidità ciò che colpisce i loro sensi: ogni oggetto desta la loro attenzione. Ora nell'età di cui parliamo, ed in cui si manifesta il principio della curiosità, non sembra verisimile che i fanciulli possano riguardare la scienza e l'istruzione come un elemento della propria perfezione: e che nemmeno

(1) Laharpe, Riflessioni critiche su di Elvezio.

possano in ciò operare spinti dall'amor della gloria, del guadagno e del dovere.

Qual uomo di studio non ha osservato che si trova il più gran piacere nella conoscenza della verità senza alcun riguardo per i vantaggi che possano risultarne? dimandato Anassagora: *Perchè siete voi nato?* rispose: *per contemplare il sole, la luna, il cielo.* Conformemente a ciò egli poneva il sommo bene o il fine della vita umana nella contemplazione e nello stato libero che la contemplazione produce. Ad oggetto di attendere liberamente alla ricerca della verità, egli rinunciò tutto il suo patrimonio a' suoi parenti. « Alcuni antichi filosofi « avevano creduto che le cure della famiglia e dell'e- « redità erano delle catene che gl'impedivano di avan- « zarsi verso lo scopo ch' era il più degno del nostro « amore. Anassagora e Democrito furono di questo « numero. *Quid ergo,* dice Cicerone, *aut Homero ad « delectationem animi ac voluptatem, aut cuiquam « docto defuisse unquam arbitramur? An ita se res « haberet Anaxagoras, aut hic ipse Democritus, « agros et patrimonia sua reliquissent, huic discendi « quaerendique divinae delectationi toto se animo « dedissent?* Si è ad un tale abbandono che Anassa- « gora si credette risponsabile della scienza che egli « aveva acquistato, o della sua salute, per servirmi « della sua espressione. *Si trova,* dice Aristotile, *che « Anassagora e Talete e tanti altri filosofi sono stati « dotti, ma non mica prudenti; perchè eglino hanno « ignorato ciò che loro era utile: eglino hanno sa- « puto delle cose astruse, sublimi, ammirabili, di- « vine; ma che a nulla servivano; perchè eglino non « cercavano i beni ed i vantaggi della vita.* Ecco il « gusto di un' infinità di persone: elleno condannano « tutte le occupazioni che non servono a far fortuna.

« Tutto ciò che non tratta mica *de pane lucrando*, o
« che non serve ad alcuna cosa, cioè, *per far bollire*
« *la pignatta*, come oggi si direbbe, loro sembra vano
« e superfluo. Anassagora si allontanava molto dalle
« idee di queste persone. Egli abbandonava le sue terre
« alla discrezione de' montoni, per occuparsi tutto in-
« tiero dell' astronomia e della fisica. Non si oblia
« quasi nè Democrito nè Cratete quando si cade su
« questo soggetto.

« Anassagora era un uomo che avrebbe bene adem-
« piuto le cariche pubbliche, perchè non solamente i
« suoi consigli servivano molto a colui che governava
« gli Ateniesi; ma eziandio gli erano necessarj. In-
« tanto egli non si curò giammai di mescolarsi nel go-
« verno: non volle giammai prevalersi dell'autorità e
« del credito di Pericle per innalzarsi agl' impieghi:
« egli si limitò alle speculazioni filosofiche, e si guarì
« perfettamente di un' ambizione che una infinità di
« altri dotti sono incapaci di reprimere anche allora
« che eglino non hanno come l'aveva Anassagora, nè
« l'intelligenza degli affari politici, nè la protezione
« ed il favore delle potenze. Anassagora non fece at-
« tenzione nè alla facilità di ammassare de' beni che
« il credito e l'amicizia di Pericle gli avevano fornita,
« nè a' bisogni della vecchiezza. La ricerca de' segreti
« della natura assorbiva tutte le altre sue passioni.
« Egli sperimentò finalmente che il suo disprezzo per
« le ricchezze non avrebbe dovuto esser tanto grande:
« egli si vide ridotto ne' suoi vecchi giorni a non avere
« di che vivere, e non ebbe ricorso in questa neces-
« sità che ad una tranquilla risoluzione di morir di
« fame; ma Pericle avendo ciò saputo ne prevenne
« l'effetto (1). »

(1) Bayle, Diz., artic. Anassagora, nota A.

Newton non erasi mai voluto maritare; anzi si vuole che neppure si fosse mai avvicinato ad alcuna donna. Avrebbe piuttosto amato di essere sconosciuto, che di vedere la calma della sua vita turbata da quelle letterarie liti, le quali mercè il talento ed il sapere procacciansi coloro che troppo cercano la gloria. *Mi rimprovererei*, diceva egli, *la mia imprudenza, se giungessi a perdere una cosa così sostanziale, come la quiete per correre dietro ad un' ombra.* Egli non cercava punto di far la corte a' grandi. Un giorno, in cui dava pranzo ad alcuni filosofi, si volle, secondo il costume d'Inghilterra, bere infine del banchetto alla salute dei principi: *Beviamo*, disse Newton, *alla salute di tutte le persone dabbene, di qualunque paese sien elleno. Ordinariamente esse son tutte amiche, tendono al solo fine degno dell'uomo, la conoscenza della verità.*

Pretendere che il desiderio di conoscere la verità derivi dal desiderio de' piaceri sensuali o dall' amor del potere, si è essere ostinato a negare i fatti più sicuri. La cavillazione dell'abito a cui ricorrer sogliono gli avversarj è stata dileguata di sopra. Io ho mostrato che non vi è alcun desiderio secondario che coll'abito si rende primario, e che l' abito non può introdurre un nuovo principio di azione nella nostra natura morale.

Io convengo, che l'amor della gloria sia un potente motivo che anima l'amante del sapere nelle penose fatiche della meditazione e della ricerca della verità. Ma non può negarsi che la conoscenza della verità rechi un vero diletto all' anima umana, indipendentemente da qualunque riguardo alla gloria che ne risulta dal manifestarla. La curiosità spinge la volontà ad acquistare idee e conoscenze; e queste agiscono vicendevolmente nello spirito e producono alcuni sentimenti che

muovono per altre direzioni ancora la volontà. Uno di questi sentimenti è la *sorpresa*; l' altro è *il piacere del bello*, che può chiamarsi *gusto estetico*. Ne parleremo appresso.

§ 55. Il desiderio de'piaceri de'sensi, a cui può darsi il nome di *appetito sensitivo* o di *concupiscenza animale*, ed il desiderio di conoscere, che chiamasi *curiosità*, tendono tutti e due ad un certo stato dell'anima propria, come ultimo fine. Ora questi desiderj primitivi avendo per oggetto degli stati del proprio essere, contengono implicitamente il desiderio della propria esistenza, ed indi della propria eccellenza. La coscienza della propria perfezione è un vivo piacere. La coscienza di avere scoverto colle proprie forze una verità ignota, quella d'aver fatto un' azione virtuosa, quella del proprio talento non è forse un piacere puro ed energico? Il desiderio della propria eccellenza parmi che cominci dopo il piacere di cui parliamo. Il desiderio della stima altrui o sia l'*amor della gloria* tende ad un certo stato dell'anima degli altri uomini come fine ultimo.

Elvezio pretende che non si ama di essere stimabile se non che per la gloria, e che questa non si ama che come mezzo di ottenere de' piaceri fisici. Elvezio compose l'opera *dell' uomo*: egli la destinò ad esser pubblicata dopo la sua morte: a qual fine ha egli destinato una tale letteraria produzione? certamente alla conservazione della sua gloria dopo la morte: ma quali piaceri fisici poteva recargli questa gloria allora che egli non era più?

Io ho veduto degli avari ammassar delle ricchezze, ed avendoli osservati nella loro condotta e ne' motivi che manifestavano eziandio ne' loro discorsi, ho veduto che eglino erano animati dall'amor della gloria di lasciar dopo la lor morte una vistosa eredità; e ciò l'ho

veduto in alcuni preti, che non potevano aver de' figliuoli legittimi, e che non ne avevano degl'illegittimi. Questi avari amavano dunque la ricchezza per essere riputati ricchi, ed eglino volevano essere riputati tali anche dopo la loro morte. Il fine ultimo del loro desiderio era, in conseguenza, l'opinione altrui a loro riguardo. Il fine ultimo è quello a cui si sagrificano tutti gli altri fini.

Quali sforzi bisogna fare per sostenere delle opinioni chimeriche, che l'esperienza smentisce ad ogni passo! Consultiamo i fatti che Elvezio stesso ci somministra: « Si è il desiderio della gloria, che su la cima gelata « delle Cordigliere, nel mezzo delle nevi, delle brine, « inclina le lenti dell'astronomo; che per cogliere delle « piante conduce il botanico su l'orlo del precipizio; « che una volta guidava i giovani amanti delle scienze « nell'Egitto, nell'Etiopia, e sino nelle Indie, per ve-« dervi i filosofi i più celebri, e prendere nella loro « conversazione i principj della loro dottrina. Qual im-« pero questa stessa passione non aveva essa su di De-« mostene, che, per perfezionare la sua pronuncia, si « fermava su la riva del mare, ove colla bocca piena « di sassolini, arringava tutti i giorni alle onde agi-« tate! Si è questo stesso desiderio della gloria, che « per far contrarre a' giovani pitagorici l'abito del « raccoglimento e della meditazione, imponeva loro un « silenzio di tre anni; che per sottrarre Democrito « alle distrazioni del mondo lo rinserrava nelle tombe « per cercarvi di quelle verità precise, la cui scoverta « sempre sì difficile è sempre sì poco stimata dagli uo-« mini; si è per essa finalmente che, per darsi tutto in-« tiero alla filosofia, Eraclito si determina a cedere a « suo fratello cadetto il trono di Efeso, ove lo chia-« mava il diritto di primogenitura; che per conser-

« vare tutte le sue forze l'atleta si priva de' piaceri
« dell'amore: si è essa ancora che forzava certi preti
« degli antichi, nella speranza di rendersi più racco-
« mandevoli, a rinunciare a questi stessi piaceri, senza
« aver sovente, come dice graziosamente Boandino,
« altra ricompensa della loro continenza che la tenta-
« zione perpetua che essa procura (1). »

Alcuni di questi fatti provano decisivamente la falsità dell'opinione di Elvezio. Bisogna avere niun timore di essere assurdo per poter dire che si cede un trono per procurarsi de' mezzi per i piaceri fisici. È inutile ricorrere alla forza dell'abito, perchè questo luogo comune degli avversarj è stato da me antecedentemente tolto loro.

Ma esaminiamo più particolarmente i ragionamenti di Elvezio. « L'orgoglio non è in noi che il sentimento
« vero o falso della nostra eccellenza; sentimento che
« dipendendo dalla comparazione vantaggiosa, che si fa
« di sè cogli altri, suppone, per conseguenza, l'esistenza
« degli uomini, ed ancora lo stabilimento delle società.
« Il sentimento dell'orgoglio non è mica innato come
« quello del piacere e del dolore. L'orgoglio non è
« dunque che una passione fattizia che suppone la co-
« noscenza del bello e dell'eccellente. Or l'eccellente
« o il bello non sono altra cosa che ciò che il più gran
« numero degli uomini ha sempre riguardato, stimato,
« onorato come tale. L'idea della stima ha dunque
« preceduto l'idea dello stimabile. Egli è vero che que-
« ste due idee han dovuto ben tosto confondersi insie-
« me. L'uomo ancora, che è animato dal nobile e su-
« perbo desiderio di piacere a sè stesso, e che, contento
« della sua propria stima, si crede indifferente all'o-

(1) De l'esprit, discorso III, cap. VI.

« pinione generale, è, in questo punto il fantoccio del
« suo proprio orgoglio, e prende in lui il desiderio di
« essere stimato pel desiderio di essere stimabile.

« L'orgoglio, in effetto, non può giammai essere che
« un desiderio segreto e mascherato della stima pub-
« blica. Perchè lo stesso uomo, che nelle foreste del-
« l'America tira vanità dalla destrezza, dalla forza e
« dall'agilità del suo corpo, non s'insuperbirebbe egli
» in Francia di questi vantaggi corporali, se non che
« in difetto di qualità più essenziali? Ciò è perchè la
« forza e l'agilità del corpo non sono nè debbono es-
« sere tanto stimate da un Francese che da un sel-
« vaggio.

« Per prova che l'orgoglio non è che un amore
« mascherato della stima, supponiamo un uomo uni-
« camente occupato del desiderio di assicurarsi della
« sua eccellenza e della sua superiorità. In questa ipo-
« tesi la superiorità la più personale, la più indipen-
« dente dal caso, gli sembrerebbe senza dubbio la più
« lusinghiera: dovendo scegliere fra la gloria delle let-
« tere e quella delle armi, egli per conseguenza, da-
« rebbe la preferenza alla prima. Oserebbe egli contra-
« dire Cesare stesso? Non converrebbe forse con questo
« eroe, che gli allori della vittoria sono pel pubblico
« illuminato, divisi fra il generale, il soldato ed il caso,
« e che al contrario gli allori delle muse appartengono
« senza divisione a coloro che esse inspirano? Non ap-
« proverebbe egli forse che il caso ha potuto sovente
« collocar l'ignoranza e la viltà su di un carro di
« trionfo, e che esso non ha mai coronato la fronte
« di un autore stupido?

« Non interrogando che il suo orgoglio, cioè il de-
« siderio di assicurarsi della sua eccellenza, è dunque
« certo che la prima specie di gloria gli sembrerebbe

« la più desiderevole. La preferenza che si dà al più
« gran capitano sul profondo filosofo non cambierebbe
« affatto a questo riguardo la sua opinione: egli sen-
« tirebbe, che se il pubblico accorda maggiore stima
« al generale che al filosofo, ciò è perchè i talenti del
« primo hanno un'influenza più pronta su la felicità
« pubblica, che le massime di un saggio, le quali non
« sembrano immediatamente utili che al piccol numero
« di coloro che vogliono essere illuminati.

« Ora se intanto non vi ha in Francia persona, la
« quale non preferisce la gloria delle armi a quella
« delle lettere, io ne concludo, che non è che al de-
« siderio di essere stimato che si deve il desiderio di
« essere stimabile, e che l'orgoglio non è che l'amore
« stesso della stima. Per provare in seguito che questa
« passione dell'orgoglio o della stima è un effetto della
« sensibilità fisica, bisogna ora esaminare, se si desi-
« dera la stima per la stima stessa; e se questo amore
« della stima non sarebbe mica l'effetto del dolore e
« dell'amor del piacere.

« A qual altra causa, in effetto, si può attribuire il
« trasporto col quale si ricerca la stima pubblica? Sa-
« rebbe forse alla diffidenza interiore, che ciascuno ha
« del suo merito, e per conseguenza all'orgoglio, che,
« volendo stimarsi, e non potendo stimarsi solo, ha
« bisogno del suffragio pubblico, per appoggiare l'alta
« opinione che egli ha di sè stesso, e per godere del
« sentimento delizioso della sua eccellenza?

« Ma se noi non dovessimo che a questo motivo il
« desiderio della stima, allora la stima la più estesa,
« cioè quella che ci sarebbe accordata da un più gran
« numero di uomini, ci sembrerebbe, senza contradi-
« zione, la più lusinghiera e la più desiderabile, come
« la più propria a far tacere in noi una diffidenza im-

« portuna, ed a rassicurarci sul nostro merito. Or
« supponiamo i pianeti abitati da esseri simili a noi;
« supponiamo che un genio venisse a ciascun istante
« ad informarci di ciò che vi accade, e che un uomo
« avesse da scegliere fra la stima del suo paese e quella
« di tutti questi mondi celesti: in questa supposizione
« non è egli evidente, che egli dovrebbe dar la prefe-
« renza alla stima la più estesa, cioè a quella di tutti
« gli abitanti de' pianeti, su quella de' suoi concitta-
« dini? Intanto non vi è persona che in questo caso
« non si determinasse in favore della stima nazionale.
« Il desiderio della stima non si dee dunque mica at-
« tribuire al desiderio che si ha di assicurarsi del suo
« merito, ma a' vantaggi che questa stima procura (1).»

§ 56. Elvezio nega dunque l'esistenza del desiderio primitivo della propria eccellenza. Egli insegna che il desiderio di essere stimabile non è che il desiderio di essere stimato. Egli pretende che questo secondo desiderio, supponendo la società, non è che una passione fattizia. Tutte le parti di questa dottrina son false. Il desiderio di essere stimabile è distinto da quello di essere stimato. Tutti e due questi desiderj sono originarj nella nostra natura in potenza, non mica in atto. Il secondo desiderio suppone la società, affinchè potesse essere in atto; ma essendo l'uomo un essere per natura socievole, riceve della natura delle tendenze o disposizioni per la società: tutte le tendenze sociali non sono dunque mica fattizie; esse sono ugualmente naturali che le tendenze individuali. Sviluppiamo queste verità.

L'amor di sè è un principio innato della nostra natura, intendo sempre parlare della disposizione o della

(1) De l'Esprit, discours III, chap. XIII.

potenza, non già dell'atto, come sopra ho già spiegato: ora non vi è forse compreso in questo amore l'amore di essere, e quello di essere nel miglior modo possibile? Ogni volta che noi possiamo considerarci come autori di un effetto qualunque, sperimentiamo in noi stessi un certo piacere originato dal sentimento del nostro potere; ed il piacere sta d'ordinario, come osserva Dugald-Stewart, in ragione dell'effetto e della tenuità dello sforzo sostenuto nel produrlo. Se un uomo conosce una verità di qualche importanza, egli sperimenta un piacere nell'atto della conoscenza della verità, pel possesso di questa conoscenza, che esso riguarda come una perfezione del proprio essere. Se quest'uomo scopre la verità per sè stesso, egli sperimenta un maggior piacere di quello che sperimenta quando egli conosce una verità, che gli altri avevano trovata prima di lui, e che a lui l'hanno fatta conoscere; qual'è la ragione di questa differenza? Essa è, perchè l'invenzione della verità è un segno di un potere intellettuale maggiore di quello che si osserva nell'apprendere la verità dimostrata dagli altri. Supponiamo, che un oratore mediocre ritrovi un eloquente discorso di un suo parente defunto, che egli lo pronunci al pubblico, e ne riscuota gli applausi più lusinghieri. Quest'oratore sperimenta certamente il piacere che nasce dalla soddisfazione del desiderio della gloria; ma sperimenta egli forse ancora quello che nasce dal desiderio della propria eccellenza? La conscienza della propria insufficienza a comporre un discorso cotanto eloquente non è forse per lui una segreta mortificazione? Il sentimento de' proprj difetti, ancorchè ignorati dagli altri uomini, non lascia di essere un sentimento per sè stesso penoso. Ma supponiamo un oratore, come Massillon e Bossuet, che è conscio della propria potenza nel di-

scorso, con cui muove e dirige a sua voglia i sentimenti e le passioni altrui, costui prova in sè un doppio piacere per la propria eloquenza: uno è appoggiato su la stima altrui, l'altro su la stima propria: coll'uno è soddisfatto il desiderio di essere stimato, coll'altro il desiderio di essere stimabile. Supponiamo, che quest'oratore sia un valente avvocato, a cui sia promessa una somma di danaro, se egli riporterà la vittoria in una causa: conseguita la vittoria, il piacere che egli sperimenterà sarà triplo; uno sarà il piacere della stima altrui; l'altro della stima propria, ed il terzo finalmente sarà quello del guadagno del danaro. Supponiamo inoltre, che la causa da lui intrapresa abbia per oggetto il liberare dalla pena un innocente calunniato; se l'oratore guadagnerà la causa, il suo piacere sarà quadruplo; egli godrà non solamente de' tre piaceri di cui abbiamo or ora parlato, ma eziandio del piacere che nasce dalla veduta dell'innocente salvato. Supponiamo finalmente, che il fine lodevole di salvare quest'innocente calunniato sia stato efficace nel cuore dell'avvocato, e che la propria coscienza gli renda testimonianza di aver esercitato un atto di virtù, il piacere della conseguita vittoria sarà, in questo caso, quintuplo; poichè alle quattro cause di piacere enunciate si aggiunge quella della coscienza di un atto virtuoso.

Elvezio osserva, che una delle cause, per cui in certe circostanze, si ama la gloria, si è l'amore del danaro: egli conclude, che questa causa è unica ed opera in tutte le circostanze. È questo il difetto ordinario de' suoi ragionamenti. Molte volte per un'azione volontaria concorrono più principj di azione: il prestare attenzione ad un solo, ed escludere gli altri, è un errore, che la logica comanda di evitare. Allora che un uomo ha la coscienza di poter resistere alle

attrattative del vizio, il sentimento di una perfezione, che si possiede, è piacevole, e questo sentimento è quello della propria eccellenza : l' esistenza del piacere del sublime è incontrastabile ed è un fatto primitivo della nostra natura morale. Il piacere del sublime è relativo al desiderio della propria eccellenza, ed a quello della gloria. Questi due desiderj si possono comprendere in una espressione più semplice, e chiamarsi tutti e due *desiderio della grandezza*. Questa è o intrinseca, o estrinseca. La prima consiste nella grandezza del proprio essere. La seconda nella grandezza ideale, cioè nell' opinione, che gli altri hanno della nostra grandezza intrinseca. Non si dee confondere il primo desiderio col secondo. Un uomo innocente, calunniato e riguardato come un malfattore dal pubblico, riceve un conforto potente dal sentimento della propria innocenza; ma è terribile molto la posizione di un uomo degradato nell' opinione altrui, e condannato dalla propria.

Un poeta, un oratore, che vogliono (nel descriverci un personaggio) colpirci col piacere del sublime, ci presentano in esso un uomo col sentimento della propria grandezza. L' idea di un' anima elevata, vale a dire modificata dal sentimento della propria grandezza, è piacevole; l' elevazione dell' anima è certamente una qualità piacevole per noi ; e questo piacere è fondato nella constituzione originaria della nostra natura.

Gli argomenti di Elvezio son poi di niun valore. Il desiderio della propria eccellenza opera e nel selvaggio di America, e nel culto cittadino francese ; ma l' intelligenza del primo non avendo avuto quello sviluppamento che ha ricevuto quella del secondo, il primo non conosce il pregio delle qualità spirituali, e

concentra la sua attenzione nelle qualità meccaniche. Io non so che altra cosa possa legittimamente dedursi da questo fatto. Se si amasse la propria eccellenza per sè stessa, dice Elvezio, si dovrebbe in Francia dar la preferenza alla gloria delle lettere su quella delle armi. Ora avviene tutto il contrario. Ma chi ha mai detto ad Elvezio, che il desiderio della propria eccellenza non possa esser sagrificato al desiderio del guadagno, o ad un altro desiderio quale che siasi? Chi mai gli ha detto, che l'educazione, le circostanze, e gli abiti, non isviluppino piuttosto un principio di azione, che un altro? Ma non bisogna convenire, esservi delle persone in Francia, che preferiscono la gloria delle lettere a quella delle armi? In queste persone dunque il desiderio della propria eccellenza domina su gli altri principj di azione; ed esse preferiscono il favorevole giudizio di pochi uomini di merito, verso di loro, al giudizio della moltitudine. L'uomo può consultare tutti insieme i varj principj di azione della sua natura, e stabilire a sè stesso un piano di condotta, per giungere al conseguimento degli oggetti da lui preferiti. Ciò importa di negare, quando che sia, all'uno, e all'altro particolare principio attivo il soddisfacimento che domanda. Le circostanze in cui l'uomo è nato, e dove egli ha passato la sua infanzia, e la sua educazione, influiscono nella scelta di questo piano di condotta. Giusta il particolare principio attivo, che abitualmente influisce su la condotta di un uomo, il carattere di lui si distingue col nome di avaro, di ambizioso, di sensuale, di studioso.

Inoltre l'oggetto di un principio di azione può desiderarsi come mezzo, o come fine ultimo; o pure come mezzo e come fine ultimo insieme. Nei due ultimi casi si manifesta l'esistenza del principio di

azione relativo all' oggetto. Per cagion di esempio, un uomo brama le ricchezze: per conseguirle egli si determina di far la professione di avvocato: egli conosce, che la buona opinione, che gli altri suoi concittadini hanno della sua abilità è un mezzo per fargli avere molti clienti, e perciò di fargli acquistare delle copiose ricchezze: egli ama dunque di avere una riputazione di abile Avvocato presso i suoi concittadini: egli non si cura di averla presso de' popoli da lui lontani, e che non possono concorrere all' acquisto delle ricchezze, cui egli aspira. L' amor della gloria in quest' uomo opera come il desiderio secondario; egli desidera la stima de'suoi concittadini come mezzo, non già come fine ultimo. Il suo cuore è talmente disposto, che se potessero venire in collisione la stima colla ricchezza, egli preferirebbe la ricchezza alla stima. Questo caso non è mica chimerico, ma possibile: per conoscerne la possibilità supponiamo, che si presenti all' avvocato l' occasione di fare risaltare la sua eloquenza nella difesa di un innocente non ricco, che un ricco nemico vuole opprimere: supponiamo, che quest' ultimo prometta all' avvocato una grossa somma, acciò non imprenda la difesa dell' innocente calunniato: l' avvocato, preferendo la ricchezza alla gloria, tralascerà la difesa del virtuoso oppresso. In questo caso la gloria si desidera come un mezzo, non come fine ultimo. Ma ciò non prova, che non possa eziandio desiderarsi come fine ultimo. Supponiamo, che un uomo di genio si prenda la cura di raccogliere l' eloquenti aringhe dell' avvocato abile, di cui parliamo, di stamparle, e di spargerle presso le nazioni straniere, ove si renderà chiaro il nome dell' avvocato: si potrà forse supporre, che costui sia insensibile alla gloria acquistata presso gli stranieri, sebbene questa non influisca all' aumento della ricchezza di lui?

Ma supponiamo un Keplero, che non cambierebbe la gloria delle sue scoperte con i tesori di Creso: in costui la gloria, la propria eccellenza, e la conescenza della verità, son amate per sè stesse.

Io chiamo *principio dominante* quello, che, venendo in collisione con altri principj, fa negare il soddisfacimento che questi domandano. Ora, come abbiamo detto, l'esistenza di un principio dominante nel cuor dell' uomo non prova mica la non esistenza di altri principj: tutti gli argomenti di Elvezio, su di tale oggetto, son dunque sosfimi.

§ 57. Sul desiderio della gloria Feder fa le seguenti osservazioni: « Si accorge ben presto l'uomo, « che l'esser suo, il suo destino, i suoi piaceri e di« spiaceri dipendono sovvente dall' altrui volere, dalla « buona o cattiva opinione, che gli altri hanno di « lui, e che i sentimenti di stima, o di disprezzo di « alcuni attraggono quelli di molti altri. Quegli, che « favorevole opinione godette una volta, ottiene, anche « ne'casi dubbj, facile approvazione. Chi fu diffamato, « è sospetto ognora di cattivi disegni: viene abbando« nato, contrariato in ogni sua mira, quand' anche gli « si imputano parti della più lodevole azione (1). »

Questa osservazione non riguarda la gloria come ultimo fine, ma come mezzo. Feder continua: « Ma « non basterebbe quest' unica base a dare ragione di « tutti gli effetti della brama d'onore. . . La dipen« denza del giudizio nostro dall' altrui, come in tutto « il resto, così anche in riguardo al proprio nostro « merito, calcolar si dee anch' essa fra le cagioni, per « le quali non può esser cosa per noi indifferente l'o« nore, nè indolenti esser possiamo ad ogni ragion di

(1) Feder.

« approvazione, o di biasimo. È cosa chiara, che non « agisce questa base con eguał forza in tutti; essa non« dimeno è tale da non poter esser esclusa (1). »

Qui Feder risolve il desiderio della stima in quello di essere stimabile: al contrario di Elvezio, che ha risoluto il desiderio di essere stimabile in quello di essere stimato; l' una e l' altra opinione è falsa, allora che si tratta di quei desiderj primarj, e che tendono al loro oggetto come fine ultimo. « Vi sono, dice « Hume, de'bisogni, e degli appetiti fisici, che, secondo « l'avviso di tutto il mondo, tendono immediatamente « al possesso del loro oggetto, e precedono il godi« mento dei nostri sensi. Così l' oggetto della fame e « della sete è di mangiare, e di bere. Questi appetiti « primitivi soddisfatti, ne risulterà un piacere che « potrà divenir l' oggetto di un' altra spezie di desi« derj secondarj ed interessati. Similmente vi sono « delle passioni dell' anima, che, avanti ogn' idea d'in« teresse, ci portano a ricercare degli oggetti partico« lari, come la riputazione, il potere, la vendetta; ed « allora che si sono ottenuti ne risulta un godimento « piacevole, che è una sequela dell' adempimento de' « nostri desiderj. Secondo la constituzione interiore « dell' anima nostra, esiste in noi un pendio naturale « alla riputazione, che agisce prima che ne avessimo « raccolto alcuno piacere, e prima che potessimo ri« cercarlo per de' motivi di amor proprio, o pel de« siderio della felicità. Se non ho affatto vanità, non « troverò alcun piacere nella lode: se son privo d'am» bizione, il potere non sarà mica un godimento per » me: se non ho alcun risentimento, la punizione di « un nemico mi sarà indifferente. In tutti questi casi

(1) Loc. cit.

« la passione fissa la sua veduta immediatamente sul « suo oggetto, e lo rende necessario alla nostra fe- « licità (1). »

Ma continuiamo a riferire, su l'oggetto che ci occupa, le osservazioni di Feder: » Elvezio oppone, che « se reale fosse una tal base, non preferirebbero gli « uomini l'approvazione di una quantita d'ignoranti, « alla stima d'un ristretto numero di segnalati sog- « getti; che l'approvazione degli abitanti di molte na- « zioni dovrebbe per essi anteporsi a quella tanto ri- « stretta dei soli connazionali. Se credesse Elvezio di « provare con ciò soltanto, che la conferma del pro- « prio giudizio intorno alle proprie perfezioni, me- « diante l'altrui approvazione, non sia l'unica o la « principal base della brama d'onore, siamo d'ac- « cordo. Ma se pretendesse di non accordare a questa « alcun valore, e che unicamente proceda dalla ten- « denza a' piaceri de' sensi, e da timor di fisici mali, « come par ch'ei pretenda nel suo sistema; in tal « caso merita di esser confutato. Possibile, che si « scarso sia il numero di quelli, che al giudizio della « moltitudine quello anteponga di pochi distinti; alla « quasi sempre denegata approvazione de' ciechi ed in- « vidiosi contemporanei, il giudizio de' posteri? Quello « del proprio intimo senso? Quello del cielo? Possi- « bile, dissi, che si scarso ne sia il numero, onde El- « vezio stesso non potesse ravvisarlo? Certo è, che « coloro, i quali negano l'esistenza di tali uomini non « ne conoscono tutte le classi; non gli hanno osser- « vati, e fatta di essi un'attenta analisi.

« All'obbiezione di Elvezio poi, relativa all'appro- « vazione degli abitanti delle altre parti del globo, in

(1) Hume, Saggi di morale, cap. II, num. 1.

« confronto de' nostri connazionali, si può opporne
« un' altra di coloro, che fra le brame d' onore nulla
« accordar vogliono all' interesse ed al desiderio de'
« piaceri de' sensi, ed è la seguente: *sarebbe possibile*
« *il trovare un uomo, che sia per rinunziare a*
« *qualunque sorta di stima e di onore, a patto di*
« *poter godere stabilmente di ogni sorta di piaceri*
« *de' sensi?* La qual domanda ha tanta forza appunto
« quanto quella di Elvezio. L' uomo in generale non
« può ponderatamente volere nè l' uno, nè l' altro;
« cioè nè rinunziare ad ogni sorta di beni e diletti
« de' sensi, per ottenere l' elogio altrui; nè posporre
« ogni sorta d' approvazione altrui a' detti beni e pia-
« ceri; ma fra la sconsideratezza può benissimo, al-
« meno per certo tempo, obbliar l' onore per immer-
« gersi nelle voluttà; oppure, se fia d' uopo rinunziare
« all' uno o all' altro, può sagrificare ogni cosa, ed
« anche sè stesso per l' onore. L' uno e l' altro è in
« natura. Anche la simpatia serve di appoggio all' o-
« nore; mentre in forza di lei, ci si comunica il dis-
« piacere, che altri provano, a motivo delle nostre
« imperfezioni o difetti, quand' anche non ne ridondi
« loro svantaggio alcuno. L' altrui approvazione, l' al-
« trui stima, anche per questo ci riesce gradita, per-
« chè, in forza della simpatia desta in noi, ed in quelli
« che ce l' accordano, piacevole sensazione. Anche in
« altro modo l' amor di sè stesso, e la simpatia, esclusa
« ogni mira d' interesse, favoriscono unite l' inclina-
« zione all' onore. Col rendere note ad altri le pro-
« prie perfezioni, moltiplica l' uomo il piacere della
« propria esistenza. Ei vede sè stesso nel più sod-
« disfacente aspetto, e si ravvisa nella mente di tutti
« quelli che lo approvano, che lo ammirano, e gode
« della contemplazione delle proprie qualità, nell' al-

« trui compartecipazione, si appunto come in un cri-
« stallo, che riverbera e raddoppia le piacevoli sue
« sensazioni.

« Finalmente è pur d'uopo calcolar fra le basi della
« brama di onore anche l'idea del dovere (1). »

Fra i moralisti, lo scrittore, che abbia meglio determinato e spiegato i due desiderj originarj, di cui parliamo, cioè quello di essere stimabile, o della propria grandezza intrinseca, e quello della propria grandezza estrinseca, mi sembra il signor Nicole. Egli fa consistere l'orgoglio ne' due desiderj di cui parliamo. È utile il riferire quanto egli scrive su di tale oggetto, poichè ci porge l'occasione di parlar poi dell'amor del potere, o dell'ambizione.

« L'orgoglio è una gonfiezza di cuore, per mezzo
« della quale l'uomo si estende e s'ingrandisce in
« qualche maniera in sè stesso, e rialza la sua idea
« per quella di forza, di grandezza, e di eccellenza.
« Per tal ragione le ricchezze c'innalzano, perchè ci
« danno luogo di considerar noi stessi come più forti,
« e più grandi. Noi le riguardiamo, secondo l'espres-
« sione del saggio, come una città forte, che ci pone
« a coperto dalle ingiurie della fortuna, e ci dà mezzo
« di dominare su gli altri.

« L'orgoglio de' grandi è della stessa natura di
« quello de' ricchi, ed esso consiste similmente in
« quella idea, che eglino hanno della loro forza. Ma
« come, considerandosi soli, eglino non potrebbero
« mica trovare in sè stessi di che formarla, eglino sono
« assuefatti ad unire al loro essere l'immagine di
« tutto ciò che loro appartiene, e che è ad essi legato.

(1) Feder, Ricerche analitiche sul cuore umano, lib. II, par. II, cap. I, § LVI.

« Un grande nella sua idea non è mica un solo uomo;
« egli è un uomo circondato da tutti coloro che sono
« a lui, e che s'immagina di avere altrettante brac-
« cia quante eglino ne hanno tutti insieme, perchè
« ne dispone, e le muove. Un generale di armata si
« rappresenta sempre a sè stesso in mezzo di tutti i
« suoi soldati. Così ciascuno s'impegna di occupare
« più di luogo che egli può nella sua immaginazione,
« e nel mondo non si sforza e non s'ingrandisce cia-
« scuno, che per aumentare l'idea che egli si forma
« di sè stesso. Ecco lo scopo di tutti i disegni ambi-
« ziosi degli uomini. Alessandro e Cesare non hanno
« avuto altra veduta nelle loro battaglie, che questa.
« E se si domanda, perchè il Gran Signore ha fatto
« da poco perire centomila uomini in Candia, si può
« rispondere sicuramente, che ciò non è, che per at-
« taccare ancora a questa immagine interiore, che egli
« ha di sè stesso, il titolo di conquistatore.

« Ciò è quello che ci ha prodotto tutti questi ti-
« toli fastosi, che si moltiplicano a misura che l'or-
« goglio interiore è più grande, o meno mascherato.
« Io m'immagino, che colui, il quale si è il primo
« chiamato *Alto e Potente signore*, si riguardava
« come innalzato su la testa de' suoi vassalli, e che
« ciò è quello che egli ha voluto dire per questo epi-
« teto di *Alto*, sì poco convenevole alla bassezza de-
« gli uomini. Le nazioni orientali sorpassano di molto
« quelle dell'Europa in questo ammasso di titoli, per-
« chè esse sono più scioccamente vane. Bisogna una
« pagina intera per ispiegare le qualità del più pic-
« colo Re delle Indie, perchè eglino vi comprendono
« la numerazione delle loro rendite, de' loro elefanti,
« e delle loro gemme, e che tutto ciò fa parte di que-

« sto essere immaginario, che è l'oggetto della loro
« vanità.

« Forse ancora, che ciò che fa desiderare agli Uo-
« mini con tanta passione l'approvazione degli altri,
« si è che essa li conferma e li fortifica nell' idea
« che hanno della loro propria eccellenza; perchè
« questo sentimento pubblico gli rende sicuri, ed i loro
« approvatori sono come tanti testimoni, che eglino
« mica non s'ingannano ne' giudizj che fanno di sè
« stessi.

« L'orgoglio, che nasce dalle qualità spirituali, è
« ancora dello stesso genere di quello che è fondato
« su de' vantaggi esterni, e consiste similmente in una
« idea, che ci rappresenta grandi a' nostri occhi, e
« che fa che ci giudicassimo degni di stima, di pre-
« ferenza; sia che questa idea sia formata su qualche
« qualità, che si conosca distintamente in sè; sia che
« essa non sia che una immagine confusa di una
« grandezza, e di una eccellenza, che taluno si attri-
« buisce. È ancora questa idea che cagiona il piacere
« o il disgusto, che trovasi in quantità di piccole cose,
« che ci lusingano, o che ci feriscono, senza che se
« ne vegga subito la ragione. Si prende piacere a
« guadagnare ad ogni sorte di giuochi, anche senza
« avarizia, e non si ama mica di perdere. Ciò è per-
« chè quando si perde si riguarda sè stesso come in-
« felice; ciò che racchiude l'idea di debolezza e di
« miseria; e quando si guadagna, si riguarda sè stesso
« come felice; ciò che presenta allo spirito l'idea di
« forza, perchè si suppone, che si è favorito dalla
« fortuna. Si parla eziandio molto volentieri delle sue
« malattie, o de' pericoli che si ha corso; perchè co-
« lui che ne parla si riguarda in ciò, o come essendo
« protetto particolarmente da Dio, o come avendo

« molta forza, e molta abilità, per resistere ai mali « della vita (1). »

§ 58. Secondo la dottrina del signor Nicole si potrebbe comprendere, sotto il desiderio della grandezza, eziandio il desiderio del potere e quello della superiorità, che è una grandezza relativa: e così questo desiderio di grandezza comprenderebbe, in questa veduta, tre de' desiderj, di cui parla il signor Dugald-Stewart, cioè il desiderio della stima, quello del potere, e quello della superiorità.

È certo che alcuni dei desiderj primitivi, di cui abbiamo parlato, suppongono la esistenza degli altri uomini. Tali sono l' appetito fisico dell' amore, il desiderio della grandezza, che comprende, come ho detto, i due desiderj della gloria e della superiorità, e ciò che il signor Dugald-Stewart chiama *affezioni*. Ma mi sembra che si debba ammettere un desiderio particolare di società, il quale consiste nel desiderare per sè stesso la compagnia degli altri uomini. Lo stato di solitudine è uno stato tristo. La veduta di una città popolata rallegra. Noi godiamo all' aspetto dell' azione, che esprime la vita. Quando siam privi della compagnia de' nostri simili, desideriamo quella degli animali, ed anche quella di quegli oggetti inanimati, in cui si scorge del moto, come sarebbe lo star vicini ad una fontana, ad un ruscello, a lido del mare, specialmente quando questo è mosso da un leggiero venticello. La veduta di un cadavere sembrami che sia naturalmente dispiacevole. Il desiderio della società, così considerata, parmi che tenda a produrre un cambiamento nell' anima propria come ultimo.

Con queste osservazioni, ordinando i principj mo-

(1) Nicole, Essais de morale, Traité I, chap. I.

tori della volontà, non ve ne è alcuno di quelli, di cui parla il signor Dugald-Stewart, che non vada in tale ordinamento compreso. Così, cominciando da' principj irriflessi, i tre appetiti della fame, della sete, dell'amor fisico, il desiderio della curiosità, quello della società, e quello del potere, tendono a produrre come fine ultimo un cambiamento nell'anima propria; quello della gloria tende a produrre un cambiamento nell'anima degli altri relativamente a noi; quello della superiorità può risolversi o nel desiderio del potere, o in quello della gloria, o nell'uno e nell'altro insieme. È evidente che l'oggetto finale e diretto delle affezioni è di produrre nello spirito de' nostri simili del piacere, o del dolore.

La ragione poi, in quanto esamina ciò che conviene alla nostra felicità, o in quanto fa il calcolo de' beni e de' mali, dirige le nostre azioni a produrre un certo stato nell'anima propria. Essa è guidata da' quattro principj seguenti: Un piacere che ci priva di maggiori piaceri è un male. Un piacere, che ci produce maggiori dolori, è un male. Un dolore, che ci libera da maggiori dolori è un bene. Un dolore, che ci produce maggiori piaceri è un bene. La Ragione, così considerata, e che potrebbe chiamarsi *prudenza*, è ciò che il signor Dugald-Stewart chiama *amor di sè*, e che è, secondo lui, un principio razionale di azione. Ma io credo, che dopo di aver l'uomo acquistato l'idea generale di felicità, non si può non porre nel cuore umano un desiderio indeliberato, ed inresistibile di conseguirla. Non vi è alcuno, il quale, nello stato di ragione, non senta in sè il desiderio di essere, e di essere perennemente felice.

La ragione come principio morale è la ragione legislatrice della nostra volontà. È quella facoltà, che

ci mostra il bene ed il male morale; e che ci comanda di far l'uno e di non far l'altro. È evidente, che essa ha per oggetto finale e diretto lo stato dell'anima degli altri uomini, o lo stato dell'anima propria relativamente a quello dell'anima degli altri uomini. Io esaminerò a suo luogo, se la morale può esser derivata da un solo principio. È questa una ricerca molto importante (1).

Le cinque vite, di cui parla il signor Degerando, possono anche entrare nell'ordinamento de' principj motori della volontà, eseguito secondo le basi da me indicate. In conseguenza di ciò che ho detto, posso concludere, che i principj attivi indeliberati della nostra natura sono i seguenti: 1. Il desiderio de' piaceri sensitivi, che può chiamarsi *appetito sensitivo;* ed in esso s' intende compresa l'avversione al dolore sensibile; 2. Desiderio della propria eccellenza; 3. Desiderio di conoscere il vero, o sia la *curiosità;* 4. Il desiderio della società; 5. Il desiderio della gloria; 6. Il desiderio della superiorità su gli altri uomini, il che comprende quello del potere e *l'emulazione;* 7. Le affezioni. I principj razionali o riflessi poi son due: 1. La ragione come *prudenza,* cioè come calcolatrice de' beni e de' mali; 2. La ragione come legislatrice, ossia il principio morale.

---

(1) Ragionando col mio amico, il cavalier de Caria, ottimo amministratore della Calabria Citeriore, siam convenuti della importanza di questo esame, ed io prendo questa occasione, per dare allo stesso un attestato della mia stima per la penetrazione di lui in tali materie.

CAPITOLO VI.

Di alcune opinioni de' signori Cousin, Reid e Royer-Collard, su la Volontà.

§ 59. Tre specie di fatti si manifestano nel nostro spirito: essi sono i fatti sensibili, cioè i fatti della sensazione; i fatti dell' intelligenza, che possono chiamarsi *i fatti razionali*; ed i fatti della volontà, cioè i nostri voleri. Questa verità è un risultamento necessario della mia analisi delle facoltà dell'anima, eseguita nel mio Saggio filosofico su la critica della conoscenza, e ne' miei Elementi di filosofia; e di tutto ciò ancora che ho scritto in questo primo volume. La divisione enunciata delle tre spezie di fatti, che si osservano nello spirito, è anche ammessa dal signor Cousin, e dal signor Royer-Collard.

Il fatto, di cui parliamo, dà luogo a varie questioni: si cerca: 1. I fatti delle tre spezie enunciate appartengono essi ad un soggetto unico, cioè sono essi modificazioni di una stessa sostanza? Si cerca; 2. supponendo, che questi fatti appartengono ad una stessa sostanza, questa sostanza è l' *Io*, o l'Assoluto, cioè la sostanza infinita? Ciò vale quanto domandare: L' *Io* è esso una sostanza, un essere, o pure un modo di essere, una modificazione? L'esame di queste due importanti quistioni ci mena ad una terza quistione, la quale si versa su lo stato primitivo ed originario del *me*.

§ 60. I filosofi, de' quali qui esamino la dottrina, convengono meco, che la base, su cui dee poggiare tutta la filosofia dell' intelletto, e della volontà dell' uomo, dee essere il senso intimo, cioè la percezione

interiore di noi stessi. Eglino convengono, in conseguenza, che la psicologia dee farci passare all'Ontologia. Io dunque esamino ciò che mi presenta il senso intimo di me stesso, chiamato anche *coscienza*.

È per me un fatto primitivo ed incontrastabile, che io ho la coscienza delle mie sensazioni, dei miei giudizj, de' miei desiderj, de' miei voleri. I filosofi, che ho or ora citati, convengono con me in questa verità primitiva. I fatti enunciati, de' quali io ho coscienza, si riguardano da me e da' filosofi citati come modificazioni, le quali suppongono un soggetto, a cui sono inerenti, o, in altri termini, di cui sono i modi di essere.

Fin qui io sono di accordo co' signori Cousin, Reid, e Royer Collard; ma già incomincia ad esservi fra di noi qualche contrarietà di opinioni. *Io, che ho coscienza delle mie modificazioni, ho eziandio coscienza del soggetto, a cui queste modificazioni appartengono?*

È per me evidente, che io ho insieme la coscienza delle mie modificazioni, e del soggetto a cui queste modificazioni appartengono, e che un tal soggetto è il mio essere, cioè l' *Io*. L' Io, secondo la mia dottrina, è un dato primitivo della coscienza, unitamente alle modificazioni che sono in esso inerenti. Come potrei io riferire le modificazioni, di cui ho coscienza, ad un soggetto, se non le sentissi come modificazioni? Ed in qual altro modo potrei sentirle come modificazioni, se non sentendo insieme con esse il soggetto in cui sono inerenti? E questo soggetto è esso forse una cosa diversa da ciò, a cui io rimeno tutta la varietà delle mie modificazioni? È esso forse una cosa diversa dal me, di cui la meditazione su l'atto della coscienza mi fa dire: *quell' io che fui in un modo, ora sono in un altro?*

§ 61. Il signor Royer-Collard pensa, che la coscienza non senta il soggetto delle modificazioni, il *me*; ma egli ammette, che la coscienza, percependo la sensazione, la percepisce come sentita dal *me*. Ma dire, che la coscienza percepisce la sensazione, come sentita dal *me*, è lo stesso che dire, che la percepisce nel *me*, o inerente al *me*: dire, che la percepisce come inerente al *me*, è dire, che percepisce il *me* modificato dalla sensazione: Dire, che la coscienza percepisce il *me* modificato dalla sensazione è dire, che essa percepisce insieme il soggetto, e la modificazione; è dire, che il soggetto non meno che la modificazione è l'oggetto immediato della coscienza. Il signor Cousin nega pure, che il soggetto de' nostri pensieri sia percepito immediatamente dalla coscienza. Ciò che a noi si manifesta, egli dice, non è che fenomeno: ora il fenomeno non è mica sostanza. Ma, con buona pace del valente uomo, queste asserzioni sono meramente gratuite, ed anche false. Se l'osservazione psicologica dee essere la base dell' ontologia; se questa osservazione m' insegna, che il mio essere, il soggetto de' miei pensieri si mostra alla coscienza di me stesso; con qual dritto può asserirsi, che l'essere, o la sostanza non si manifesta?

Il vocabolo *fenomeno*, di cui fa uso il signor Cousin, ha bisogno di essere spiegato. S'intende forse per fenomeno una semplice apparenza, come è quella di un uomo, che, posto innanzi ad uno specchio, vede il proprio corpo dietro lo specchio, e come è l' apparenza del sole, che si tuffa nel mare? in tal senso preso il vocabolo fenomeno, è falso, chè gli oggetti immediati della coscienza non sono altra cosa che fenomeni. I miei voleri, i miei pensieri, son cose reali; e non già mere apparenze. S' intende forse per fenomeno ciò che si manifesta a noi imperfettamente, e di

cui ci è ignota la natura particolare? in tal caso nulla vieta, che la sostanza si manifesti a noi imperfettamente. Non posso io forse, vedendo in lontananza un corpo che si muove, conoscere, che esso è un animale, senza poter determinare a quale spezie di animali esso appartenga?

§ 62. Io ho dunque insieme la coscienza delle mie modificazioni, e del mio essere; e questo essere si mostra a me come il soggetto delle mie modificazioni.

Ma qui nuove quistioni sorgono fra me ed il signor Cousin. L' *Io*, egli dice, è il principio de' miei voleri; esso è una causa, e non già una sostanza. La sostanza è unica; e sebbene vi sieno molte cause nella natura, non vi è nondimeno che una sola sostanza.

Questa dottrina, esaminata diligentemente, fa sortire molte assurdità. Si suppone, 1. Che una causa, un agente, non sia un essere, una sostanza; si suppone 2. o pure si dee supporre, che i miei voleri, essendo modificazioni, debbono necessariamente appartenere alla sostanza unica; poichè si concede, che la relazione della modificazione alla sostanza è reale.

Ora tutte e due queste dottrine sono evidentemente false. Io non posso ammettere altre realtà, se non quelle che a me si manifestano, e quelle che sono in connessione colle realtà che si manifestano. Ogni altra realtà, che si vuol supporre, oltre di questi due ordini di realtà, è una realtà immaginaria, che la sana filosofia rigetta. L' *Io*, secondo il signor Cousin, è il principio efficiente de' miei voleri: ora io domando: L'*Io* produce egli i suoi voleri in sè stesso, o fuor di sè stesso? Se li produce fuor di sè stesso, essi non sono suoi voleri, essi non gli appartengono: il moto che io produco in una palla non è un moto mio certamente; oltre di che la mia coscienza percepisce

i miei voleri, come cose interne a me. L' *Io* dunque volendo, producendo un volere, modifica sè stesso. Egli esiste pria del volere che egli produce; poichè la causa ha un' anteriorità di natura su l' effetto: egli continua ad esistere dopo un volere che egli produce, e continua a produrre de' voleri. Egli dunque sussiste, non ostante che i suoi voleri son cessati. Egli è dunque una sostanza. Altro non si richiede, acciò una cosa sia una sostanza. Io non posso ammettere un'altra realtà, a cui si riferiscano i miei voleri, fuori del *me*, principio efficiente de' miei voleri. L' *Io* è dunque una causa, ed una sostanza insieme. L' osservazione psicologica mi mena a questo risultamento in un modo chiaro, e senza equivoco; anzi questo risultamento non è che il fatto stesso decomposto della coscienza de' miei voleri.

§ 63. Le tre specie di fatti, di cui abbiam parlato nel § 59, appartengono essi ad una stessa sostanza? Se la sostanza è una, secondo pensa il signor Cousin, e se questi fatti sono modi di essere, segue necessariamente, che tutti questi modi appartengono non già al *me*, ma alla sostanza unica ed assoluta, di cui son modi. In questa ipotesi le sensazioni, che la coscienza mi mostra come mie modificazioni, in realtà sono modi della sostanza unica ed eterna; l' Eterno, l'essere perfettissimo soffre dunque dolore, egli è afflitto. Io non so come si possa in buona fede ammettere il domma dell' unità della sostanza, da cui scendono evidentemente queste assurdità. Bayle, nell' articolo *Spinosa*, fece vedere tutte le mostruose illazioni, che scendono dal domma dell' unità della sostanza. Il signor Cousin avrebbe dovuto purgar questo domma, pria di adottarlo, da tali assurdità.

Io ho mostrato, che la coscienza ci mostra, che

l' *Io* non solamente è una causa, ma una sostanza. Ciò fa vedere insieme, che fa d' uopo ammettere la pluralità delle sostanze; poichè se io sono un essere, tutti gli altri spiriti umani, la cui esistenza mi viene mediatamente manifestata, sono ancora esseri, o sostanze. La natura materiale essendo distinta dal *me* pensante, e presentandoci una moltitudine di forze, ci presenta eziandio una moltitudine di sostanze. Finalmente la ragione, partendo dalle sostanze condizionali, finite, contingenti, ci innalza alla sostanza assoluta ed infinita.

L' osservazione psicologica è dunque contraria al domma dell' unità della sostanza.

§ 64. Ma sebbene le tre specie di fatti, che la coscienza ci mostra nel *me*, non appartengano alla sostanza assoluta; esse appartengono nondimeno allo stesso *me*, e perciò alla stessa sostanza, che la coscienza ci manifesta. Vi sono stati de' filosofi, i quali hanno supposto nell' uomo un' anima sensitiva, distinta dall' anima ragionevole e libera. Il signor Cousin inoltre insegna, che la ragione è impersonale; che non vi ha che una ragione unica, ed universale, che si mostra in ciascun individuo del genere umano. Tutte e due queste opinioni son false, perchè contrarie all' osservazione psicologica.

Discendendo nel santuario del mio essere, rivolgendo lo sguardo dell' attenzione sul mio pensiere, io trovo, che l' *Io* è uno, ed è lo stesso in tutto ciò che si trova nel pensiere. Io son obbligato di riferire ad un centro unico tutta la varietà delle mie modificazioni, sieno passive, sieno attive. Le sensazioni, i fantasmi, le idee quali che sieno, i giudizj, i raziocinj, i desiderj, i voleri, appartengono, secondo la testimonianza della coscienza, allo stesso soggetto, allo stesso

me, e sono i diversi modi di essere dello stesso me. L' *Io* di Newton, che osserva i varj colori, contenuti da un raggio di luce, è lo stesso *io*, che percepisce le verità le più astratte delle matematiche, e che ragionando le scovre; è lo stesso *Io*, che desidera di conoscer la natura, e che vuol conoscerla; che applica a' fatti, che i sensi gli manifestano, le verità speculative della pura ragione. Io soffro un dolore nel piede: io desidero di camminare: io giudico, che il camminare esacerba il mio dolore: io mi determino a non camminare, e mi risolvo a rimanere in riposo. L' *Io* dunque che ha il dolore è lo stesso *Io* che desidera di camminare, è lo stesso *Io* che giudica, che il camminare esacerba il dolore, è lo stesso *Io*, che ragionando deduce, esser meglio il non camminare che il camminare, è lo stesso *Io* che vuole non camminare: il soggetto che vuole è dunque lo stesso del soggetto che desidera, del soggetto che ragiona, del soggetto che giudica, del soggetto che sente.

Il fantasma del piacere sensibile assale l'anima mia, e tenta di determinarla alla ricerca del piacere de' sensi: l' idea del dovere si mostra al mio cuore, e m' impone di allontanarmi dalla via immonda del piacere illecito: io delibero fra questi due inviti, e mi risolvo o pel piacere o pel dovere. Io che prendo questa risoluzione sono dunque l' istesso *Io*, che ho coscienza del fantasma del piacere. e dell' idea del dovere, e che sono affetto dall' uno e dall'altra. Questi modi del pensiere non possono trovarsi in un soggetto diverso da quello che ne ha la coscienza; e questa coscienza, abbracciando nella sua unità tutti questi modi, ci fa conoscere che il soggetto di questi diversi modi è unico, semplice, indivisibile. L' *Io* non si trova dunque ne' soli atti della volontà, ma egli si

trova eziandio ne' fantasmi, nelle sensazioni, nelle idee. L'*Io* non si trova, in conseguenza, nelle sole azioni; egli si trova nelle azioni e nelle passioni; e l'*Io* che si trova nelle azioni è lo stesso *Io*, che si trova nelle passioni. Tale è la verità luminosa, che l'attenzione sul proprio *me* ci rivela. Da ciò segue evidentemente, che non può ammettersi in noi una sostanza sensitiva diversa dalla sostanza che ragiona, e che vuole; nè una sostanza che vuole diversa da una sostanza che ha delle idee, che le combina, e che conclude. Il fatto indelebile e primitivo della coscienza di noi stessi distrugge queste immaginarie supposizioni.

Se l'*Io* che vuole in noi, è lo stesso *Io* che sente, che desidera, che ha delle idee, che giudica, che ragiona, segue che le diverse facoltà dello spirito non sono, che lo spirito stesso considerato relativamente alle sue diverse modificazioni.

Gli spiriti umani son simili in certe cose, e differenti in alcune altre. Badando alle loro similitudini, e prescindendo dalle loro varietà, ci formiamo alcune idee astratte di ciò che v'ha d'identico fra gl'individui della spezie umana. Tale è l'idea astratta della ragione. L'uomo ha la facoltà di percepire alcune verità primitive, ed evidenti per sè stesse; e di dedurre da queste rigorosamente alcune illazioni: una tal facoltà si trova in tutti gli spiriti umani. Ma sarebbe un errore palpabile il confondere l'identità specifica della ragione, che splende in tutti gli uomini, coll'identità numerica, e riguardare la ragione come una di numero e la stessa in tutti gli uomini. Ciò sarebbe un riguardare come reale un universale, ciò sarebbe un effettuare un'astrazione.

Da un'altra parte non vediamo noi una varietà in

questa ragione degli uomini? Non vediamo noi forse, che i filosofi differiscono fra di essi nello stabilire alcuni principj, e nel dedurre alcune illazioni? Non disputano forse i filosofi su la divisibilità della materia all' infinito, che alcuni riguardano come una verità incontrastabile. ed altri come un' assurdità? Non disputano eglino su la natura della durata, ammettendo alcuni una durata infinita, composta di un numero infinito d' istanti successivi; e rigettando altri siffatta durata come un' assurdità manifesta? Dov' è dunque quella ragione unica, ed impersonale, che il signor Cousin pretende di stabilire?

§ 65. Le tre spezie di fatti appartengono dunque tutte al me, il quale è la sostanza di tutte queste modificazioni. L' *Io* è passivo nelle sensazioni, è attivo ne' voleri. Co' voleri egli dirige le facoltà meditative; e gli atti di queste facoltà sono delle modificazioni attive, degli atti eliciti; i risultamenti di questi atti sono necessarj, ed indipendenti dalla volontà; l' uomo è libero di dirigere la sua meditazione a questo o a quell' oggetto; ma determinata la direzione, i risultamenti della meditazione sono necessarj. È in potere dell' uomo il volere, o il non voler meditare su l' Aritmetica, e su la Geometria; ma se egli si determina a meditarvi, non è in suo potere di non vedere che, per cagion di esempio, moltiplicando tanto il numeratore, che il denominatore di una frazione, per uno stesso numero, la frazione non cambia di valore; che tutti gli angoli di un triangolo sono uguali a due retti. Vi sono dunque nell' uomo de' fatti necessarj, ne' quali egli è passivo, de' fatti necessarj ne' quali egli è attivo, e de' fatti liberi. Questi ultimi sono i suoi voleri.

I filosofi, de' quali mi proposi di esaminare in questo Capitolo alcune opinioni su la volontà, e su la re-

lazione di questa potenza colle altre dello spirito umano, mi danno l' occasione di esaminare le seguenti quistioni. Abbiamo veduto, che il signor Cousin ammette, che l' *Io* è una causa; ma che esso non è una sostanza. Abbiamo stabilito, che l' *Io* è insieme la causa e la sostanza de' suoi voleri. Abbiamo veduto, che la scuola di Scozia, il signor Royer-Collard, ed il signor Cousin, pretendono, che la sostanza non si manifesta alla coscienza, nè alla sensazione; ma che sia una nozione, che parte dall' intelletto all'occasione della sensazione: abbiamo combattuto questa dottrina, e stabilito, che la coscienza percepisce non solamente le nostre modificazioni, ma eziandio il nostro essere, il nostro me; e che l' *Io* è il soggetto di queste modificazioni.

Se la coscienza percepisce insieme i miei voleri ed il *me* che vuole, essa percepisce, in conseguenza, la causa efficiente de' miei voleri; e la causa è un dato della coscienza, come lo è la sostanza: ma non è questo il pensamento de' filosofi che ho or ora citato. Eglino pretendono che la causa è una nozione originaria del nostro intelletto, e che non è la coscienza che percepisce la nostra causalità, ma l' intelletto all'occasione della coscienza. Più: se lo spirito umano è sotto certi riguardi passivo, e sotto altri attivo, si cerca: Lo stato passivo precede, o segue lo stato attivo, o pure questi due stati sono simultanei? Egli sembra che le sensazioni e le percezioni della coscienza sieno lo stato primitivo dello spirito umano, il quale incomincia la sua vita del pensiere dal sentimento del *me* sensitivo di *un fuor di me*. Intanto il signor Cousin ed il signor Royer-Collard pretendono che l' attività sia lo stato originario dello spirito umano.

L' ultima quistione ha una relazione necessaria col-

l'origine dello spirito umano; poichè se esso è creato da Dio, è creato certamente in uno stato determinato; e questo stato egli lo riceve, non lo dà a sè stesso, e perciò lo stato suo originario non può essere l'attività. La quistione poi su l'origine dello spirito umano ha pure relazione colla quistione della libertà; poichè se la creazione è un atto necessario, come pretende il signor Cousin, il quale, per altro, non ammette la creazione delle sostanze, io credo che il fatalismo sia la legittima conseguenza di questa dottrina.

Le quistioni che ho enunciato, essendo della massima importanza, io le tratterò diligentemente.

§ 66. Reid scrive: « Io non tenterò di definir la « potenza attiva, ma presenterò alcune osservazioni « proprie a farci osservare la nozione che la nostra « intelligenza ne possiede.

« 1. La potenza non è nè un oggetto de' sensi, nè « un oggetto della coscienza.

« Essa non è nè veduta, nè toccata, nè gustata, nè « adorata: egli sarebbe superfluo di provarlo. Si os- « serverà ugualmente che noi non ne abbiamo affatto « coscienza nel senso proprio di questo vocabolo, se « si fa attenzione che la coscienza è quella facoltà per « la quale lo spirito ha la conoscenza immediata delle « sue proprie operazioni: la potenza non è mica una « operazione dello spirito, e non può essere, per con- « seguenza, l'oggetto della coscienza. In verità, ogni « operazione dello spirito è l'esercizio di qualche po- « tere, o facoltà dello spirito; ma noi non abbiamo « coscienza che dell' operazione: la facoltà resta al di « fuori della scena; e se dall'operazione noi possiamo « a buon diritto indurre la facoltà, egli fa d'uopo ri- « cordarci che questa induzione non è mica della « competenza della coscienza, ma della ragione.

« Io approvo dunque che l' esistenza in noi di una « nozione, o idea di potenza, non è mica di accordo « colla dottrina di Locke, secondo la quale tutte le « nostre idee semplici ci son date da' sensi esterni, o « dalla coscienza. Il fatto e la dottrina non possono « esser veri insieme. Hume osservò questa discordia, « e sostenne, in conseguenza, che noi non abbiamo « alcuna idea di potenza: Locke non l'osservò affatto; « altrimenti egli sarebbe stato condotto a sospettare « della sua dottrina. Quando un sistema è in contra- « dizione con un fatto, è facile di vedere quale dee « cedere. La mia coscienza m'insegna che io ho l'idea « di potenza; ma, parlando strettamente, non è af- « fatto essa che m' insegna che io ne son dotato. Io « avrò occasione di fare osservare che noi abbiamo « ben presto, in virtù delle leggi della nostra costitu- « zione intellettuale, una convinzione, o una credenza « che esiste in noi qualche grado di potenza attiva. « Questa credenza nondimeno non è mica la coscienza, « perchè essa può essere ingannatrice, mentre che la « testimonianza della coscienza è infallibile. Così un « uomo, che è colpito da paralisia durante la notte, « ignora comunemente che ha perduto la facoltà della « parola sino al momento in cui tenta di parlare; egli « ignora che non può muovere le sue mani e le sue « braccia sino al momento in cui ne fa la prova. Se, « senza fare alcun tentativo, egli consulta la sua co- « scienza con tutta l' attenzione di cui è capace, ella « non gl' insegnerà certamente se ha perduto queste « facoltà, o se egli ancora le possiede.

« Questa esperienza prova nettamente che noi non « abbiamo coscienza delle nostre facoltà. Non sarebbe « minor follia di biasimare questa maniera di parlare « nel discorso ordinario, che non richiede un' atten-

« zione esatta al limite preciso delle differenti sorgenti
« della conoscenza. La testimonianza della coscienza
« è sempre infallibile, e non è stata giammai posta in
« quistione, eziandio da' più determinati scettici tanto
« antichi che moderni (1). »

§ 67. Esaminiamo attentamente l'esposta dottrina. Se noi abbiamo solamente coscienza delle nostre modificazioni, come avviene che distinguiamo in noi le tre spezie di fatti, di cui abbiamo di sopra parlato? Come distinguiamo le modificazioni passive dalle modificazioni attive? Come distinguiamo le modificazioni attive necessarie dalle modificazioni attive libere, le illazioni legittime di un raziocinio da' nostri liberi voleri? Secondo la scuola di Scozia, la sensazione è seguíta dalla percezione e dalla persuasione dell'esistenza di un oggetto esterno che ci modifica, e dalla percezione e persuasione dell'esistenza di un soggetto modificato: ora, vi ha egli nulla nella percezione interiore della sensazione, che obbliga l'intelletto a queste due relazioni della sensazione all'oggetto esterno che la produce, ed al soggetto che sente? Vi ha egli qualche cosa nella coscienza della deduzione di un giudizio da altri giudizj, che obbliga l'intelletto a rimenare questo atto allo spirito come agente? Vi ha egli qualche cosa nella coscienza dell'atto libero di volere una data cosa, che obbliga l'intelletto a riferire questo atto allo spirito come agente, ed insieme ad attribuire allo spirito stesso la potenza di volere l'opposto, o di non volere la data cosa? Se nulla distingue fra di esse queste percezioni interiori della coscienza, non si vede affatto come l'intelletto possa percepire queste rela-

(1) Reid, Saggi su le facoltà attive dello spirito umano, Saggio 1, cap. 1.

zioni necessarie? Non si vede perchè esso non possa riguardare la sensazione come un'azione, nè la deduzione di un giudizio come un atto libero. Se poi queste percezioni interiori differiscono riguardo al loro oggetto, in tal caso la coscienza percepisce necessariamente la sensazione come una modificazione passiva, la deduzione di un giudizio come una modificazione attiva necessaria, ed un volere particolare come un atto libero; ma, ponendo ciò, si è porre che la coscienza percepisce nel primo caso il soggetto paziente, nel secondo il soggetto agente necessariamente, e nel terzo il soggetto agente col potere di non agire. In questo caso dunque la potenza attiva è percepita dall'atto stesso della coscienza che percepisce i nostri voleri, e la dottrina di Reid su l'origine della nozione di potenza attiva è falsa.

Il signor Cousin, trattando della libertà, nella Lezione 25 del suo Corso dell'Istoria della Filosofia, parla nello stesso modo in cui ho io parlato: egli dice: « Io apro questo libro, io guardo le lettere, io vi do « la mia attenzione. Io apro questo libro: ne ho io la « coscienza? Sì. Quest'azione fatta, ne ho io la me- « moria? Sì. Mi rapporto io quest'azione a me stesso, « come avendola fatta? Sì. Son io convinto che essa « mi appartiene? Potrei io imputarla al tale o tal al- « tro ugualmente che a me, o non ne sono io solo ed « esclusivamente risponsabile a' miei occhi? Qui an- « cora io mi rispondo sì a me stesso. Finalmente, nel « momento in cui io fo quest'azione, non ho io forse « colla coscienza di farla la coscienza eziandio di po- « tere non farla? Quando io apro questo libro, non « ho io forse la coscienza di aprirlo, e la coscienza di « potere non aprirlo? Quando io guardo, non son io « che guardo, che posso non guardare? Quando io

« do la mia attenzione, non son io che la do, e che
« posso non darla? Non è forse questo un fatto che
« ciascun di noi può ripetere tante volte quante gli
« piace in sè stesso, ed in mille occasioni? Non è forse
« questa un'esperienza incontrastabile? Ed inoltre,
« non è forse questa credenza una credenza univer-
« sale del genere umano? Generaleggiamo, e diciamo
« che vi son de' moti e delle azioni che noi facciamo
« colla doppia coscienza di farle, e di potere non farle.
« Ora, un' azione che si fa colla coscienza di potere
« non farla è appunto ciò che gli uomini hanno chia-
« mato un atto libero; perchè in esso non ci è il ca-
« rattere della necessità. Nel fenomeno della sensazione
« io non poteva non godere allora che il godimento
« cadeva sotto la mia coscienza; io non poteva non
« soffrire quando era la sofferenza che vi cadeva: io
« aveva la coscienza di sentire colla coscienza di non
« potere non sentire. Nel fenomeno dell' intelligenza
« io non poteva non giudicare che due e due fanno
« quattro: io aveva la coscienza di pensare questo, e
« quello colla coscienza di non potere non pensarlo.
« Ma in un grandissimo numero di casi io fo certi
« atti colla coscienza di farli e di potere non farli af-
« fatto, di poter sospenderli o continuarli, terminarli o
« abolirli. È questa una specie di fatti molto reali:
« essi sono numerosi, io lo credo; ma quando non ve
« ne sarebbe che un solo *sui generis*, ciò sarebbe suf-
« ficiente per istabilire nell' uomo una potenza spe-
« ciale, la libertà. La libertà non cade dunque nè su
« la sensibilità, nè su l' intelligenza: ella cade su l' at-
« tività, e non già su tutti i fatti che si rapportano a
« questa specie, ma solamente su di un certo numero
« indicati da caratteri particolari, cioè gli atti che noi

« facciamo colla coscienza e di farli e di potere non
« farli (1). »

Una sola espressione è inesatta nel pezzo rapportato: non si dee dire, che io ho la coscienza di aprire il libro; ma, che ho la coscienza di volere aprire il libro: l'atto di aprire il libro è un moto, cioè un fatto esterno, che non cade mica sotto la coscienza, ma sotto la sensazione: la coscienza non va al di là de' fatti che accadono nello spirito. L'atto di aprire il libro è un atto comandato, non già un atto elicito. La distinzione degli atti eliciti e degli atti comandati, spesso obbliata da' filosofi, parlando della volontà, è cagione di molti errori. Reid ha commesso un tal errore nel pezzo rapportato: egli vuol provare che noi non abbiamo ricevuto dalla coscienza la nozione del potere attivo, perchè un uomo, il quale è colpito da paralisia nella notte, ignora che egli ha perduto la facoltà della parola sino al momento in cui egli tenta di parlare, ed ignora che non può muovere le sue mani e le sue braccia sino al momento in cui ne fa la prova. Ma qui Reid confonde l'efficacia della volontà, la quale consiste negli atti comandati, col potere intrinseco alla volontà. I moti sono cose esterne al *me*: essi non sono perciò l'oggetto della coscienza. L'uomo, di cui parla Reid, sente che egli ha il potere di voler parlare e di non voler parlare, di voler muovere le sue mani e le sue braccia, e di non voler muoverle; ed in ciò egli non s'inganna; egli non ha coscienza che di ciò solamente; l'efficacia della sua volontà sul suo corpo non è un oggetto della coscienza che egli ha di sè stesso.

La nozione del potere deriva dunque dalla coscienza. Se ciò non fosse, la libertà della volontà non sarebbe

(1) Cousin, op. cit., loc. cit.

un fatto della nostra coscienza, un dato sperimentale; essa sarebbe una nozione soggettiva, di cui potrebbe contrastarsi la realtà. Reid ha cercato di combattere lo scetticismo di Hume; ma egli ha posto de' principj, da cui Kant ha dedotto rigorosamente il suo criticismo, che c'invola qualunque conoscenza reale.

§ 68. Reid dice inoltre: « Il nostro concetto della « potenza è relativo alle operazioni ed agli effetti di « essa. La potenza è una cosa, la sua azione è un'al« tra. In verità, non può esservi azione senza po« tenza, ma può esservi potenza senza azione: così « un uomo può avere il potere di parlare quando egli « osserva il silenzio; egli può avere il potere di al« zarsi e di camminare quando rimane seduto. Ma « sebbene sia altra cosa di parlare, ed altra cosa di « averne la potenza, mi sembra che noi concepiamo « la potenza come qualche cosa che ha un certo rap« porto coll'effetto, e che la nozione, che noi ci for« miamo di una potenza qualunque, deriva unica« mente dall'effetto che essa è capace di produrre.

« Egli è evidente che la potenza è una qualità, e « che essa non può avere esistenza senza un soggetto « che la possiede. Supporre che la potenza esiste in« dipendentemente da un essere, o da un soggetto, a « cui essa appartiene, è un'assurdità che urta ogni « uomo di buon senso. »

Dire che la potenza è relativa alle operazioni ed agli effetti che essa produce, e dire insieme che la potenza è una qualità, mi sembra una contraddizione. Ciò che opera e produce un effetto è un agente, ed un agente, come ho provato, è un essere, una sostanza, non già una qualità. Il potere, o la potenza di volere e di non volere alcuni oggetti, non è che l'*Io* stesso, considerato come causa efficiente e libera

de' suoi voleri. Allora che esso opera o vuole, è una causa efficiente in atto; prima di volere è una causa libera in potenza, cioè che può produrre quest'atto: il primo stato non differisce dal secondo se non perchè nel primo vi è una certa modificazione che non vi è nel secondo.

Ma si dice: Non ci dee forse essere qualche cosa nel *me*, che lo renda, o lo costituisca un agente libero? Io non ne vedo la necessità. L'*Io* è libero per la sua stessa natura ed essenza, e questa natura ed essenza non è una cosa diversa da sè stesso. Non si dee supporre che il soggetto de' nostri voleri sia una cosa indeterminata; esso ha una natura particolare, il che vale quanto dire, che è un soggetto determinato. Qualora vogliá supporsi che, oltre delle qualità variabili, che i filosofi chiamano *Accidenti*, si debba concepire nel soggetto qualche qualità costante, a cui si dà il nome di *attributo;* e che si voglia insieme supporre che il potere attivo sia un attributo del *me;* bisogna sempre ammettere che ciò che produce un volere è l'*Io* stesso, il quale opera e modifica sè stesso.

Le nozioni di *azione*, di *passione*, di *agente*, di *paziente*, sono idee essenziali all'intendimento umano, e si trovano espresse in tutte le lingue. I metafisici han creduto di definire l'azione così: *L'azione è un modo dell'essere, che deriva, o ha la ragion sufficiente nell'essere stesso, di cui è modo.* Eglino han definito la passione in questa altra maniera: *La passione è un modo di essere, che deriva, o ha la ragion sufficiente in un essere diverso da quello, di cui è modo.* Io osservo, che queste definizioni non ci fanno conoscere la natura dell'azione. Se noi chiamiamo *azioni* i nostri voleri; siccome questi sono effetti; siam obbligati a riguardarli come prodotti dal-

l'azione di una causa; ed allora avremo azione di azione, e così all'infinito, senza sapere dove arrestarci; poichè saremo sempre obbligati di assegnar la causa di questo effetto, che chiamiamo azione. Io crederei che si potrebbe nel linguaggio porre una distinzione fra *l'atto* e l'azione che fa esistere l'atto; e che si debba riguardare *l'azione* o *l'efficienza dell'agente* come una nozione semplice ed indefinibile. Così si direbbe, che i miei voleri sono gli atti, che derivano dall'azione, o dall'efficienza del *me*. Ma come l'*Io* produce i suoi voleri? Ciò è incomprensibile; ciò è un mistero, che bisogna ammettere senza intraprendere di spiegarlo. Coloro i quali rigettano la creazione, perchè non possono comprenderla, hanno eglino osservato, che un'azione quale che siasi, una produzione di qualunque modificazione, è un mistero?

§ 69. Io ho provato, in questo primo volume, che il desiderio è distinto dalla volontà. Reid ammette questa distinzione; ma egli vi aggiunge qualche osservazione, che non mi sembra esatta. Egli scrive: « L'oggetto immediato della volontà dee es-
« sere qualche azione che ci sia propria. Perciò la
« volontà si distingue da due atti dello spirito, che
« prendono alcune volte il suo nome, e possono con-
« fondersi con essa; io voglio parlare del *desiderio*,
« e del *comando*. Il desiderio e la volontà si accor-
« dano in questo punto, chè l'uno e l'altro han bi-
« sogno di un oggetto, di cui noi dobbiamo avere
« qualche idea; tutti e due debbono, in conseguenza,
« essere accompagnati da qualche grado d'intelligenza;
« ma essi differiscono sotto molti rapporti.

« L'oggetto del desiderio può essere una cosa, che
« un appetito, una passione, un'affezione ci porta a
« cercare; esso può essere un avvenimento, che noi

« crediamo buono per noi, o per coloro a cui siamo
« attaccati. Io posso avere il desiderio di un alimento,
« di una bevanda, di un sollevamento alle mie pene;
« ma sarebbe un esprimersi male il dire, che io ho
« la volontà di un alimento, la volontà di una be-
« vanda, la volontà di un sollevamento alle mie pene.
« Vi è dunque una distinzione nella lingua ordinaria
« fra il desiderio e la volontà, ed ecco ciò su di cui
« riposa: Ciò che noi vogliamo dee essere un' azione,
« ed un' azione che ci sia propria; nell' atto che è
« possibile, che l' oggetto del nostro desiderio non so-
« lamente non sia la nostra propria azione, ma eziau-
« dio non sia alcuna azione.

« Un uomo desidera, che i suoi figliuoli sieno felici,
« e che eglino si conducano bene; la loro felicità non
« è affatto un' azione, la loro buona condotta non è
« mica la sua azione, ma la loro azione (1). »

« Egli bisogna, che il volere abbia un oggetto, che
« noi pensiamo essere in nostro potere, e dipendere
« dalla nostra volontà. Noi potremmo desiderare di
« fare una visita alla luna o al pianeta Giove, ma
« non potremmo mica volere questa impresa, perchè
« sappiamo che essa non è affatto in nostro potere.
« Se un folle tentasse uno sforzo simile, egli bisogne-
« rebbe da principio che la follia gli avesse fatto cre-
« dere che questo viaggio è in suo potere.

« Durante il sonno, un uomo può esser colpito da
« una paralisia che lo priva della parola; quando egli
« si aveglia, si sforza di parlare, ignorando che ne ha
« perduto il potere, ma allora che l'esperienza glie lo
« ha mostrato, non fa più sforzo. Lo stesso uomo, sa-
« pendo che alcuno ha più volte ricuperato la parola,

(1) Reid, Facoltà attive, Saggio II, cap. I.

« dopo di averla perduta per un attacco di paralisia,
« potrà di tempo in tempo tentare uno sforzo: in
« questo caso nondimeno egli non avrà propriamente
« la volontà di parlare, ma la volontà di tentare, se
« ne ha il potere. Nello stesso modo noi possiamo ten-
« tare di sollevare un peso troppo pesante per noi;
« ma noi ignoriamo, che esso lo fosse; o pure vo-
« gliamo sperimentare le nostre forze. È dunque evi-
« dente, che l'oggetto del nostro volere dee sempre
« sembrarci sommesso alla potenza, e dipendente dalla
« nostra volontà

« Noi abbiamo coscienza dello sforzo che accompa-
« gna le determinazioni, se per poco vogliamo pre-
« starvi attenzione.

« Un *comando* è chiamato alcune volte una *vo-
« lontà,* alcune volte un *desiderio;* ma quando questi
« vocaboli sono impiegati nel loro senso proprio, essi
« significano tre atti differenti dello spirito.

« L'oggetto immediato di un volere è un'azione
« che ci è propria; l'oggetto di un comando è l'a-
« zione di un'altra persona, su la quale noi preten-
« diamo autorità; l'oggetto di un desiderio può non
« essere affatto un'azione.

« Quando noi diamo un ordine, tutti questi atti
« concorrono, e come essi vanno in compagnia, av-
« viene sovente che nella lingua si dia all'uno il
« nome, che propriamente non appartiene che al-
« l'altro.

« In effetto, un comando è un atto volontario: è
« necessario, che vi ci sia volontà di comandare; un
« desiderio è ordinariamente il motivo di questa vo-
« lontà, ed il comando ne è l'effetto.

« Si potrebbe pensar forse, che un comando non è
« che un desiderio espresso dalla parola; ma non è

« così, perchè un desiderio può essere espresso senza
« che vi sia comando, e si può ancora dare un co-
« mando, senza desiderare che la cosa comandata sia
« fatta. Vi sono stati de' tiranni, che hanno imposto
« a' loro sudditi degli ordini vessatorj, per raccogliere
« le emende della disobbedienza, o fornire un pretesto
« a de' castighi.

« Noi potremmo osservare di più, che un comando
« è un atto sociale. Esso non può aver esistenza, se
« non che per la comunicazione del nostro pensiere
« ad un essere intelligente; e per conseguenza esso
« implica la credenza, che un simile essere esiste, e
« che noi possiamo comunicargli i nostri pensieri.

« Al contrario, il desiderio e la volontà sono atti
« solitarj, che non implicano alcuna comunicazione,
« nè alcuna credenza di questo genere.

« In risultamento dunque l' oggetto immediato del
« volere non può essere che un' azione, ed un' azione
« che ci sia propria (1).

Che l' oggetto immediato del nostro volere non possa essere altra cosa, se non che le nostre proprie azioni, è una proposizione che io non posso concedere a Reid. Se Tizio, volendo la morte di Sempronio, persuade, con un mezzo quale che siasi, Cajo ad uccider Sempronio, non sarà forse questo omicidio l'oggetto immediato del volere di Tizio, sebbene questa uccisione non sia stata l' azione propria di lui? Non sarà forse Tizio colpevole di un tale omicidio? E si potrà egli dire, che il fine non sia l' oggetto immediato della volontà, ma che lo sieno solamente i mezzi co' quali il fine si adempie? La massima, che il fine

(1) Reid, Facoltà attive, Saggio II, cap. I, opere t. 2.

è il primo nell'intenzione, e l'ultimo nell'esecuzione, non è forse incontrastabile?

Un Re, che comanda una guerra ingiusta, non è egli reo innanzi a Dio di tutti i mali che da questa guerra derivano? E si può forse essere reo di ciò che non è volontario? E si dirà forse un' improprietà di linguaggio il dire di una cosa comandata dal Re: *Il Re vuole ciò?* Le azioni comandate son dunque ancora l'oggetto immediato della volontà di chi le comanda, sebbene non sieno le azioni proprie di lui.

La proposizione dunque di Reid, che le azioni proprie sono il solo oggetto immediato della nostra volontà, è falsa.

Io convengo con questo filosofo, che il comando è un atto sociale; ma io non credo che sia un atto diverso dal volere. Esso è un atto del nostro volere unito alla persuasione dell' esistenza dell' essere intelligente a cui si comanda, e della necessità, o morale o fisica in questo essere, di eseguire il comando.

Quando poi le parole esprimono un comando, e colui che le pronunzia non vuole l' azione comandata; in tal caso non vi ha interiormente alcun comando; ma solamente un volere, che ha per oggetto un fine, per conseguire il quale, l' espressione del comando è un mezzo.

Quando noi desideriamo un alimento, una bevanda, che non abbiamo, si dice bene: *io vorrei il tale alimento, la tal bevanda;* e l'oggetto del *vorrei* può costituire questo atto un atto malo: così se un uomo vuole la morte di un altro, ancorchè nulla faccia per procurargliela, non lascia di esser colpevole di odio contro il suo simile. Questa verità è contenuta nella sentenza di Gesù Cristo: *Qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, jam maechatus est eam in*

corde suo. Queste specie di voleri sono de' voleri condizionali che ci sono imputabili.

Supponiamo che si desti in un uomo il desiderio della morte di un altro; e che questo desiderio prevenga qualunque atto della sua volontà; in tal circostanza possono darsi tre casi: o l'uomo affetto di tal malefico desiderio lo accompagna con un atto concorde di volontà; e ciò si dice da' moralisti *consentire al desiderio illecito;* ed il desiderio dicesi *desiderio illecito consentito.* E questo complesso di modificazioni interne può esprimersi così: *io vorrei che,* per cagion d'esempio, *Tizio morisse.* Da questa cattiva disposizione, o volere condizionale può derivare, che colui, che ne è affetto, si compiaccia nel fantasma che gli presenta la morte da lui desiderata, e la direzione dell'attenzione a questo fantasma, essendo un atto comandato proprio volontario, è un'azione rea.

Quando poi l'uomo affetto dal malefico desiderio vi accompagna un atto contrario di volontà, in tal caso si dice, che egli *resiste al desiderio,* ed al desiderio illecito si dà la denominazione di *desiderio non consentito.* Questo volere condizionale importa la disposizione di fare tutto ciò che si può, acciò il desiderio non fosse soddisfatto, o acciò l'oggetto desiderato non avesse esistenza. In questo secondo caso l'uomo combatte contro il proprio desiderio, ed egli allontana il pensiere dal fantasma che gli presenta l'oggetto desiderato. Si può supporre un terzo caso, e si è, che il desiderio malefico non sia seguito nè da un atto concorde nè da un atto contrario del volere: in questo caso si presta semplicemente attenzione al fantasma dell'oggetto desiderato, o non vi si presta attenzione: se vi si presta attenzione, quest'attenzione è un atto illecito.

Tale è l'analisi di questo fatto intellettuale e morale.

§ 70. Sebbene tutto il sapere umano non deriva dall'esperienza, pure non incomincia che col cominciamento dell'esperienza. Da ciò segue, che le sensazioni e la coscienza di esse costituiscono lo stato primitivo dello spirito umano; perciò lo stato primitivo dello spirito umano è uno stato passivo. Il signor Royer-Collard, dopo di aver detto che lo spirito è sempre attivo, ragiona così: « Quest'attività continua non è essa « una pura ipotesi? Lo spirito agisce egli nel puro stato « di sensazione? Non siamo noi forse al contrario es- « senzialmente passivi ed inattivi in questo stato? Defi- « niamo su le prime questo puro stato di sensazione « che ci si obbietta. Parlasi forse di uno stato in cui la « sensazione non è mica sentita da uno stato, in cui « l'*Io* non si distingue da ciò che esso sente, in cui « non dice: Io sento? Relativamente all'uomo questo « stato è una pura astrazione, un' ipotesi non osser- « vabile. Ciò che io so perfettamente si è, che l'esi- « stenza intellettuale non comincia che colla persona- « lità e la personalità coll'attività e colla coscienza(1). »

Nel pezzo rapportato si contengono molti equivoci. Io convengo col signor Royer-Collard, che la sensazione non è mai disgiunta dalla coscienza, ma la coscienza non è affatto volontaria, ma necessaria; ed accompagna necessariamente la sensazione. Se l'*Io* è passivo nella sensazione, è ugualmente passivo nella coscienza. Inoltre l'aver la coscienza della sensazione e del *me* modificato dalla sensazione, non è lo stesso che dire: *Io sento*. Questo atto è un giudizio il quale suppone un atto di analisi, che divide il soggetto dalla sensazione, che lo modifica, ed un atto di sintesi che unisce o riferisce la sensazione al soggetto. Tutti e due

(1) Frammenti, Origine della nozione della durata.

questi atti suppongono il fatto complesso della coscienza del *me* sensitivo, fatto che essi decompongono e ricompongono. Tanto nel Capitolo primo del primo volume della Critica della conoscenza, che nel Capitolo primo de' miei Elementi di psicologia io ho mostrato, che lo spirito comincia dalla percezione del *me*; non già dal giudizio sul *me*. È falso, che noi sappiamo che l'esistenza intellettuale non comincia che colla personalità, e la personalità coll'attività e colla coscienza. L'esistenza intellettuale comincia colla sensazione e colla coscienza di essa; poichè l'esperienza c'insegna, che ogni stato intellettuale suppone come condizione necessaria la sensazione e la coscienza; laddove la sensazione e la coscienza non suppone alcuno stato intellettuale antecedente. Il filosofo citato continua così: « Dirassi, che l'*Io* nasce, ma colla sola facoltà di sentire; « e poichè non sarà in suo potere di procurare nè di « evitare le sue sensazioni, egli sarà puramente passivo. Questo nuovo stato non è ancora che un'astrazione. L'*Io*, ridotto alla facoltà di sentire, è l'uomo, « meno la facoltà di volere, di conoscere, di ricordarsi, di comparare, di giudicare, di astrarre, ecc. « Ora il vero *Io* indivisibile nasce tutto in un colpo e « tutto intero. Considerato come un insieme di facoltà, « egli le possiede tutte insieme; egli ha bisogno di tutte « in ciascun istante della sua durata. Le nostre classificazioni non sono che dei procedimenti analitici, dei « metodi ingegnosi, per mezzo de'quali noi separiamo, « per sollevare la nostra debole intelligenza, ciò che « la natura non separa giammai. L'uomo in cui la facoltà di sentire si eserciterebbe sola, e senza il concorso di tutte le altre, è un essere di ragione, un « puro concetto del nostro spirito: se egli si tratta « di un tal essere, io converrò, che non so che cosa

« dirvi, colla condizione, che voi approverete subito,
« che non sapete di che cosa parlate. Ma se si tratta
« dell'uomo, è vero che egli non produce mica le sue
« sensazioni, cioè, che egli non ha affatto con esse il
« rapporto della causa all' effetto; in ciò unicamente
« consiste la sua pretesa passività; ma da principio egli
« riconosce ciascuna delle sue sensazioni come sua, egli
« la distingue da sè stesso, egli l'osserva, l'esamina,
« la giudica, la compara; sì, egli la compara: questo
« vocabolo non mi è sfuggito, ed io lo ripeto a dise-
« gno; perchè in un essere dotato di molti sensi, una
« sensazione unica è una pura astrazione; e tostochè
« vi è moltiplicità costante di sensazioni di diversa na-
« tura, vi è necessariamente distinzione, comparazio-
« ne, giudizio; ed io non parlo affatto delle sensazioni
« interne che si mescolano incessantemente alle sen-
« sazioni esterne. Tutto ciò avviene forse in noi senza
« attenzione, senza conoscenza, senza coscienza? e si
« può forse dire di uno stato, in cui l'*Io* è attento, in
« cui conosce, in cui per conseguenza agisce e sa che
« agisce, che questo stato sia puramente passivo? »

Qui continuano gli equivoci del filosofo illustre. Ho detto più volte, che le diverse facoltà dello spirito non sono, che lo spirito stesso, considerato relativamente alle sue diverse modificazioni. È dunque falso, che l'*Io* nasca colla sola facoltà di sentire. Io convengo col signor Royer-Collard, che l'*Io* è indivisibile; e che bisogna riguardarlo dotato, sin dal primo istante dell'esistenza intellettuale, di tutte le facoltà. Egli le possiede tutte tanto le passive che le attive; poichè tutte non sono che il suo stesso essere indivisibile. Ma egli bisogna distinguere le facoltà dagli atti di esse, o sia del loro esercizio; ed il confondere le facoltà col loro esercizio è un errore. Inoltre l'*Io* è un essere finito e mu-

tabile; e perciò non è mai tutto insieme ciò che egli può essere: fa d'uopo porre un ordine fra le sue modificazioni; è necessario di porre in lui un primo, un secondo, un terzo, ecc.: sottrarre l'*Io* a questa inevitabile successione si è l'ignorare la sua natura. Ora essendo incontrastabile che i primi oggetti delle conoscenze son dati allo spirito; e che egli non può mica crearli; è una illazione necessaria di questa verità, che l'esercizio dell'attività intellettuale suppone come una condizione indispensabile, che sieno presentati allo spirito gli oggetti su de' quali egli dee dispiegare la sua attività, i materiali che egli dee porre in opera, per costruire l'edifizio delle sue conoscenze. Ma non sono forse la sensibilità esterna e la coscienza, le potenze passive che danno allo spirito gli oggetti immediati delle sue conoscenze, i materiali con cui egli costruisce l'edifizio dell'umana scienza? E se la cosa è così, come può negarsi che lo stato primitivo dello spirito umano sia uno stato meramente passivo? Io convengo, che la vita intera dell'uomo non può prescindere dall'esercizio di tutte le facoltà intellettuali, ma la vita intera dell'uomo può essa concentrarsi in un solo istante? Non si sviluppa essa in una serie di successioni, che sono a vicenda effetti e cause, e che perciò alcune hanno un'anteriorità di natura su le altre? Il desiderio di un oggetto voluto non precede la determinazione della volontà, e non è esso preceduto dal concetto dell'oggetto medesimo? L'esistenza delle premesse nello spirito non precede forse quella dell'illazione? L'uomo ha la facoltà di ragionare, sin dal primo istante della sua esistenza intellettuale; ma in questo primo istante esercita egli questa facoltà?

Ma l'uomo, dice il signor Royer-Collard, riconosce ciascuna delle sue sensazioni come sua, egli la distin-

gue da sè stesso, egli l'osserva, l'esamina, la giudica, la paragona. Ciò è vero; ma ciò non accade nel primo istante: in questo l'uomo ha solamente coscienza della sensazione di sè stesso insieme; ma egli non distingue la sensazione da sè stesso, poichè questa distinzione è una divisione; ed ogni divisione suppone antecedentemente l'oggetto divisibile; siccome ogni ricomposizione suppone un' antecedente decomposizione; egli perciò, sebbene abbia insieme la percezione della sensazione e del *me*, non riconosce nel primo istante la sensazione se per riconoscere la sensazione s'intende il pensiere: *Io sento*, il quale è un giudizio; e perciò egli non distingue, in questo primo istante, la sensazione da sè stesso, non l'osserva, non l'esamina, non la giudica, non la paragona; poichè tutti questi atti dell'attività intellettuale suppongono antecedentemente la percezione passiva del *me* sensitivo di un fuor di me.

In un essere dotato di molti sensi, continua ad obbiettare il signor Royer-Collard, una sensazione unica è una pura astrazione; e tosto che vi è moltiplicità costante di sensazioni di diversa natura, vi è necessariamente distinzione, comparazione, giudizio. Tutto ciò è interamente falso. Aver più sensazioni distinte non è la stessa cosa, che pronunziare un giudizio su la loro distinzione: nel primo caso lo spirito è passivo, nel secondo è attivo; ma il secondo stato dello spirito suppone necessariamente il primo. Aver più sensazioni insieme non è la stessa cosa che compararle e pronunciare in seguito un giudizio sul loro rapporto, come ho dimostrato più volte contro di Condillac. Quest'esempio fa vedere, che collo stesso equivoco Condillac trasforma l'attività in passività, con cui Royer-Collard trasforma la passività in attività. Il primo dice: Giudicare è avere più sensazioni insieme; dunque giudi-

care è sentire; dunque l'attività è passività. Il secondo dice: Aver più sensazioni insieme è giudicare; dunque la passività è attività. Il signor Royer-Collard non doveva ignorare che il signor Dugald-Stewart distingue accuratamente la coscienza dall'attenzione: intanto egli confonde spesso l'una coll'altra. Io convengo che lo stato attivo dello spirito è contiguo collo stato passivo; ma quando non si vuol tutto confondere, bisogna distinguere uno stato dall'altro; e porre i fatti dello spirito nell'ordine successivo e reale in cui esistono.

Continuiamo ad ascoltare il signor Royer-Collard: « Si converrà, io penso, che non vi ha sensazione, « quale che siasi la sua intensità, che non lascia allo « spirito il potere di portare altrove qualche parte della « sua attenzione. Lo spirito esercita egli questo po- « tere? egli è attivo. Non l'esercita affatto; egli è an- « cora attivo; perchè l'attenzione, che egli potrebbe « richiamare, e che non richiama, egli la dona. Più « attenzione egli allontana dalla sensazione, meno la « sensazione è sentita: essa diminuisce nella stessa pro- « porzione dell'attenzione che le è accordata; è pro- « vato, che l'energia della volontà può annientare du- « rante qualche tempo la sensazione la più violenta. « Eccettuato questo caso, il quale non è molto raro, « se non perchè le sensazioni estreme lo sono ancora, « chi di noi non esercita mille volte in un giorno que- « st'impero assoluto dell'attenzione su le sensazioni in- « numerevoli, da cui noi siamo incessantemente assa- « liti, e che senza interruzione ci succedono? Che cosa « importa dunque all'attività, che la causa della sen- « sazione non sia mica nell'essere sensitivo, se la vo- « lontà dell'essere sensitivo la soggioga a tal punto, « che la sensazione resta sempre precisamente *in grado* « tale quale la volontà l'ha fatta? Che si paragoni, se

« si vuole, lo spirito nella sensazione ad un eco, posto
« che quest' eco sia un eco vivente, che udirebbe il
« suono, che lo qualificherebbe, che lo riterrebbe e lo
« rinvierebbe, secondo il suo beneplacito o il suo ca-
« priccio, e non lo rinvierebbe giammai lo stesso. Che
« si prenda un'analogia più sorprendente, dalla quale
« deriva senza alcun dubbio il pregiudizio della passi-
« vità dello spirito nella sensazione; che si paragoni
« il *me* sensitivo ad un corpo urtato, ubbidiente al-
« l'impulso, che esso ha ricevuto, postochè questo
« corpo sia un corpo animato, intelligente, dotato di
« coscienza e di memoria, che, sommesso insieme a
« molti impulsi differenti, li riconosce, li distingue, li
« paragona, li misura, doma l'uno, cede all'altro, e
« cedendo determina pure la quantità e la direzione
« del moto; a un corpo finalmente che, se fosse in-
« terrogato su i motivi della sua scelta, risponderebbe
« molto filosoficamente: *sit pro ratione voluntas*. Di-
« rassi di questo corpo, che esso è puramente passivo
« nel moto? Eh bene: tutto ciò lo spirito lo fa nella
« sensazione. La sensazione è sempre relativa allo stato
« dell'anima. Affinchè la stessa impressione su gli stessi
« organi similmente disposti, ecciti precisamente la
« stessa sensazione bisogna che lo stato dell'anima
« sia lo stesso. Ora questo stato varia a tal punto che
« la stessa impressione in natura ed in grado, muore
« nell'organo, o va ad eccitare nell'anima la sensa-
« zione la più viva, secondo che l'attenzione se ne im-
« padronisce o la disprezza. Che cosa s'intende dun-
« que per sensazione quando si spoglia d'ogni attività
« l'essere sensitivo? Vi ha forse fuor di lui qualche
« cosa di più della materia e del moto? La sensazione
« emana forse dal corpo odorifero? La sensazione esiste
« forse prima di esser sentita? Non è forse lo spirito

« ciò che l'ammette, che la comincia, che l'effettua,
« che la modifica di momento in momento, che le dà
« finalmente la sua forma, la sua misura, e sovente
« la sua durata? Vi son dunque due azioni nella sen-
« sazione, una esteriore, l'altra interiore: la prima
« precede, la seconda segue; l'intensità della prima
« resta costantemente sommessa all'energia della se-
« conda; e questa non dee affatto esser confusa col tra-
« vaglio posteriore dello spirito, che compara le sue sen-
« sazioni, che ne combina le idee astratte, e le impiega
« come materiali della sua conoscenza e motivi della
« sua volontà; l'azione primitiva di cui si tratta è an-
« teriore a questa sorte di reazione; ella ha per og-
« getto l'esistenza stessa della sensazione. »

Io ammetto tutti i fatti psicologici, che il signor Royer-Collard ha, con avvedimento, rilevati nel pezzo or ora trascritto: io ammetto tutte le analogie che egli ha preso da'corpi per rischiararli; ma io concludo, che o l'illustre filosofo adotta la mia opinione, o pure egli sorte dalla quistione. Che l'insieme de' fatti dello spirito umano non possa spiegarsi, ammettendo la sola ensibilità, è questa una verità incontrastabile, da me energicamente stabilita e difesa contro il sensualismo. Che l'esercizio dell' attività intellettuale segua immediatamente alle prime modificazioni passive dello spirito, è anche una dottrina che io non pongo in controversia. Che l'attività intellettuale agisca su le sensazioni e le modifichi, è una verità, che io ho posto nel suo lume nel Capitolo III di questo volume. Su di qual cosa verte dunque la quistione tra me ed il filosofo immediatamente citato? Se egli pretende che lo stato primitivo ed originario dello spirito umano sia la sola attività, io dico, che questa proposizione è falsa, e tutto ciò che contiene il pezzo rapportato non sola-

mente non la prova; ma ne dimostra evidentemente la falsità. Se egli pretende, che questo stato primitivo sia la passività e l'attività insieme, di modo che la prima non preceda la seconda nemmeno di un solo istante; io dico eziandio, che questa proposizione è falsa, e che ciò che si dice nel pezzo trascritto ne prova ugualmente la falsità. Si vuole, che l'attività dee o dare l'attenzione alla sensazione, o ritirarla; e che perciò tanto nell'uno che nell'altro caso dee essere in esercizio; ma ciò suppone l'esistenza della sensazione: la sensazione dee precedere, e l'esercizio dell'attività intellettuale dee immediatamente seguirla: ora la sensazione è una modificazione passiva; lo stato passivo dello spirito precede dunque lo stato attivo. Egli è provato, si dice, che l'energia della volontà può annientare durante qualche tempo la sensazione la più violenta; ma ciò suppone due istanti: nel primo esiste la sensazione, nel secondo è annientata dall'azione della volontà. L'analogia dell'eco pone prima l'esistenza del suono, e poi il rinvio del suono. La sensazione non esiste certamente senza esser sentita, ma il sentire la sensazione non è mica un'azione; vi è una differenza notabile fra la coscienza e l'attenzione. Vi sono, si conclude, due azioni nella sensazione, l'una esteriore, l'altra interiore: la prima precede, la seconda segue: l'intensità della prima resta costantemente sommessa all'energia della seconda, e questa non dee esser confusa col travaglio posteriore dello spirito, che combina le idee astratte, e le impiega come materiali della sua conoscenza e motivi della sua volontà; l'azione primitiva di cui si tratta è anteriore a questa sorte di reazione; *essa ha per oggetto l'esistenza stessa della sensazione.* Io rispondo, senza esitare, che questa conclusione è falsa. Affinchè l'intensità della sensazione sia

sommessa all'energia dell'azione intellettuale, è necessario che questa intensità abbia un' esistenza che preceda l' azione medesima: agire su di una cosa, senza che questa abbia l'esistenza precedentemente all'azione, è una contradizione nei termini. Se poi si vuole pensare con Bonnet, che la sensazione consiste nella reazione dell'anima su l' impressione esterna, io non ne disconvengo; ma aggiungo, che non bisogna confondere questa reazione coll'azione propriamente detta; e che questa reazione, costituendo la sensazione, è necessaria ed involontaria, ed in essa consiste lo stato primitivo ed originario dello spirito: aggiungo inoltre che questa reazione segue immediatamente all'impressione esterna, ed è da questa immediatamente preceduta.

« Io potrei (così continua il filosofo citato) arrestarmi « qui: egli è evidente, che nell' ipotesi, in cui io ho « consentito di collocarmi, se l'essere sensitivo è l'uo- « mo, egli è sempre attivo nella sensazione, e che può « esserlo al più alto grado. Ma questa ipotesi, che io « ho accettata, è ancora ben lungi dalla verità: essa « riposa su di un' astrazione troppo importante per « non essere osservata; l'astrazione del corpo umano, « del moto volontario e delle sensazioni del tatto. L'uo- « mo della natura ha un corpo, di cui la sua volontà « dispone: quale che siasi la situazione presente di que- « sto corpo, è la volontà ciò che l' ha prescritta. Si « muove egli? La volontà è la forza che lo muove: si « ferma egli? È la volontà ciò che l'arresta: Persiste « egli nell'uno o nell'altro stato? È la volontà che or- « dina ciò. Per la sua costituzione fisica l' uomo co- « munica immediatamente col mondo esteriore: inces- « santemente egli tocca ed è toccato. Ma le sensazioni « del tatto non sono come quelle dell' udito e dell' o-

« dorato, delle affezioni sterili: esse hanno la singo-
« larità, la sorprendente proprietà di rivelargli una
« folla di esistenze distinte dalla sua, e le cui qualità
« non hanno alcuna analogia colle sue sensazioni. Per
« mezzo di ciò che egli tocca tutte queste esistenze si
« manifestano al suo pensiere; egli le conosce e le af-
« ferma colla stessa certezza con cui afferma la sua,
« poichè egli le tocca incessantemente, incessantemente
« le conosce, egli sa che le conosce, le distingue dalla
« sua conoscenza, e distingue la sua conoscenza da sè
« stesso. Gli bastano dunque alcune sensazioni del tatto
« e le percezioni che ne sono inseparabili per istabi-
« lire l'attività non interrotta dello spirito umano. Ora
« non vi ha mica nello stato di veglia un solo istante
« in cui il corpo animato dell' uomo non sia in con-
« tatto con altri corpi; e se si suppone, che il contatto
« non è affatto sentito nella meditazione, nell' estasi,
« in un gran numero di stati analoghi, le prove del-
« l'attività non saranno affatto indebolite, la ragione
« si è, che allora tutte le forze dell'attenzione son di-
« vertite da altri oggetti, e che lo spirito è attivo al
« più alto grado. »

Tutti i fatti allegati non formano alcuna prova contro la proposizione che io difendo. Parlando dello stato primitivo dello spirito umano fa d'uopo di considerare o l'uomo bambino, allora che egli sorte fuori dell'utero materno, o il primo padre del genere umano, allora che egli fu creato da Dio. Ora tanto nel primo che nel secondo caso la posizione del proprio corpo è indipendente dalla propria volontà. L'uomo è posto in un certo luogo ed in una certa situazione da cause esterne. Il bambino sorte fuori dall'utero della madre in quel luogo ove la madre si pone per partorire. Egli è circondato in seguito, per l'opera della madre o di

altre persone, di fasce e di legami, che egli non impone volontariamente a sè stesso, ma che è costretto a soffrire. Il suo corpo, finchè dura lo stato di sua debolezza, è trasportato in quei luoghi ove altre persone lo trasportano. Il riguardare dunque, in tale stato, la posizione primitiva del corpo umano come un atto volontario è uno smentire l'esperienza.

Io ammetto che il primo uomo ha dovuto esser creato in uno stato adulto: egli non ebbe educatori; ma l'Autore supremo della natura fu l'educatore, ed il padre del primo capo del genere umano. Egli fu dunque posto da Dio in un dato luogo e non vi si pose egli stesso.

Quali che sieno le conoscenze che seguono le sensazioni del tatto esse suppongono queste sensazioni, e non le precedono affatto, nè le accompagnano.

Non si adduce dunque alcuna obbiezione valevole contro la proposizione che lo stato passivo è lo stato primitivo ed originario dell'uomo; e che lo stato attivo viene in seguito. L'uomo non può volere, senza conoscere, nè conoscere senza sentire. Il sapere umano, sebbene non deriva dalle sensazioni, pure incomincia colle sensazioni; e le sensazioni sono modificazioni passive dello spirito.

§ 71. Il signor Cousin insegna, che lo stato primitivo dello spirito umano è la spontaneità, non già la passività: egli vuole, che questa spontaneità precede l'attività volontaria e la riflessione. Le opinioni di questo valente uomo meritano di esser esposte ed esaminate: io lo farò un poco a lungo. Egli scrive:
« Quali sono gli elementi della ragione umana, cioè
« quali sono le idee fondamentali, che presiedono al
« suo sviluppamento? È questa, signori, la quistione
« vitale della filosofia. La ragione si è sviluppata molto
« tempo prima di essersi ricercato come ella si svi-

« luppava; ed in filosofia, come in ogni altra cosa, la
« pratica ha preceduto la teorica. Come si aveva am-
« mirato, avanti di cercare perchè si ammirava; come
« si erano fatti degli atti di disinteresse; avanti di
« aver fatto l'analisi del disinteresse, nello stesso modo
« si aveva applicato la ragione avanti di avere inter-
« rogato la natura, riconosciuto le leggi, misurato la
« capacità della ragione. La filosofia o la riflessione
« ha cominciato il giorno in cui, invece di lasciare la
« ragione umana svilupparsi colla virtù, che è in essa
« secondo le leggi che sono in lei, ed il libero corso
« di queste leggi, le si è domandato conto di sè stessa,
« della sua natura, delle sue leggi; si sono discussi i
« suoi diritti, si son domandati i suoi titoli. Aristo-
« tile aveva tentato una numerazione degli elementi
« della ragione umana sotto il titolo tanto celebre, e
« tanto denigrato di Categorie. Kant si è servito presso
« a poco dello stesso dizionario. Importa molto poco,
« che si chiamino le idee, che presiedono allo svilup-
« pamento della ragione umana, categorie in greco,
« o principj della natura umana in inglese, o che si
« denotino con un'altra espressione corrispondente in
« tedesco: tutte queste dispute di vocaboli debbono es-
« sere rinviate alla scolastica. Non si tratta qui de'
« vocaboli, si tratta de' fatti. Io penso, che dopo Ari-
« stotile e Kant la lista degli elementi della ragione
« dee esser chiusa, e che questi due grandi analistici
« hanno esaurito la statistica della ragione. Ma io son
« lontano dal pensare, che la riduzione che eglino
« hanno fatto di questi elementi sia il limite dell'a-
« nalisi, nè che eglino abbiano conosciuto i rap-
« porti fondamentali di questi elementi. Quali sono,
« signori, questi elementi trovati da Aristotile e da
« Kant? Qual'è la riduzione a cui possiamo arre-

« starci? Quali sono i rapporti essenziali di questi
« elementi? Tutte queste quistioni sono molto gravi.

« La ragione umana, di qualunque maniera ella si
« sviluppi, qualunque cosa ella affronti, qualunque
« cosa consideri, sia che essa si arresti all'osserva-
« zione di questa natura che ci circonda, sia che essa
« s'immerga nelle profondità del mondo interiore,
« non concepisce tutte le cose, che sotto la natura di
« due idee. Esamina essa i numeri e la quantità? Le
« è impossibile di vedervi altra cosa, se non che l'u-
« nità o la moltiplicità. Son queste due idee ciò a cui
« ogni considerazione relativa al numero termina.
« L'uno ed il diverso, l'uno ed il moltiplice, l'unità
« e la pluralità, ecco le idee elementari della ragione
« in materia di numero. Si occupa ella dello spazio?
« essa non può considerarlo, che sotto due punti di
« veduta; essa concepisce uno spazio determinato e
« circoscritto, e lo spazio degli spazj, lo spazio assoluto.
« Si occupa ella dell'esistenza? Prende essa le cose
« sotto questo solo rapporto, che esse esistono? Ella
« non può concepire che l'idea dell'esistenza assoluta,
« o l'idea dell'esistenza relativa. Fa essa attenzione
« al tempo? Essa concepisce un tempo determinato, il
« tempo propriamente parlando, o il tempo in sè, il
« tempo assoluto: ciò è l'eternità, come lo spazio as-
« soluto è l'immensità. Fa ella attenzione alle forme?
« Essa concepisce una forma finita, determinata, li-
« mitata, misurabile, e qualche cosa, che è il prin-
« cipio di questa forma, e che non è nè misura-
« bile, nè limitata, nè finita, l'infinito, in una pa-
« rola. Fa ella attenzione al moto, all'azione?
« Ella non può concepire, che azioni limitate, e
« principj di azioni limitate, forze, cause limi-
« tate, relative, secondarie, o una forza assoluta,

« una causa prima al di là della quale, in materia di
« azione, non è mica possibile di ricercare e di tro-
« vare alcuna cosa. Pensa ella a tutti i fenomeni
« esteriori o interiori, che si sviluppano innanzi a
« lei, a questa scena mobile di avvenimenti, e di acci-
« denti di spezie? Qui ancora essa non può concepire
« che due cose, la manifestazione e l'apparenza, come
« apparenza e semplice manifestazione, e ciò che ap-
« parendo ritiene qualche cosa ancora che non cade
« mica nell' apparenza, cioè l'essere in sè, e (per
« prendere il linguaggio della scienza) il fenomeno e
« la sostanza. Nel pensiere, ella concepisce de' pen-
« sieri relativi a questo, relativi a quell' oggetto, che
« possono essere, e non essere, ed essa concepisce il
« principio in sè del pensiere, principio che passa
« senza dubbio in tutti i pensieri relativi, ma che non
« vi si esaurisce affatto. Nel mondo morale *apperce-*
« *pisce* ella qualche cosa di bello o di buono? Ella vi
« trasporta invincibilmente questa stessa categoria
« del finito e dell' infinito, che diviene qui l'imperfetto
« ed il perfetto, il bello ideale ed il bello reale, la
« virtù colle miserie della umanità, o il santo nella
« sua altezza, e nella sua purità non macchiata.

« Ecco, secondo me, tutti gli elementi della ragione
« umana. Mondo esteriore, mondo intellettuale, mondo
« morale, tutto è sommesso a queste due idee. La ra-
« gione non isviluppa, e non può svilupparsi che a
« queste due condizioni. La gran divisione delle idee
« oggi accettata è la divisione in idee contigenti, ed
« in idee necessarie. Questa divisione è in un punto
« di veduta più circoscritto, il riflesso della divisione
« a cui io mi arresto, e che voi potete rappresentarvi
« sotto la formola dell' unità e della moltiplicità, della
« sostanza e del fenomeno, della causa assoluta e delle

« cause relative; del perfetto e dell'imperfetto, del fi-
« nito e dell' infinito.

« Pensatevi, signori: ciascuna di queste proposi-
« zioni ha due termini: l'uno necessario, assoluto,
« uno, sostanziale, causale, perfetto, infinito; l' altro
« imperfetto, fenomenale, relativo, moltiplice, finito.
« Un' analisi dotta identifica fra di essi tutti i secondi
« termini, e fra di essi ancora tutti i primi termini;
« essa identifica l'immensità, l'eternità, la sostanza
« assoluta e la causa assoluta, la perfezione e l'unità,
« da una parte; e dall'altra il moltiplice, il fenome-
« nale, il relativo, il limitato, il finito, il circoscritto,
« l' imperfetto.

« Ecco dunque tutte le proposizioni, che noi ab-
« biamo numerate ridotte ad una sola, ad una propo-
« sizione tanto vasta quanto la ragione ed il possibile,
« all' opposizione dell' unità e della pluralità, della
« sostanza e del fenomeno, dell'essere e dell'appa-
« renza, dell'identità e della differenza, ecc.

« Giunti a questa riduzione, esaminiamo il rap-
» porto di questi due termini: prendiamo, per esem-
« pio, come proposizione esemplare, se è lecito espri-
« mersi così, l'unità e la moltiplicità. Quali sono i
« rapporti di questi due termini della stessa proposi-
« zione? In quale ordine li concepiamo noi, li acqui-
« stiamo noi? Cominciamo noi, signori, dal concepire
« ed acquistar l'idea dell' unità, poi l'idea della di-
« versità, o pure concepiamo noi da principio l' idea
« della diversità, e poi quella dell' unità? Signori,
« raccoglietevi per un istante, rientrate per un istante
« in voi stessi, e ditemi se, così subito che io vi parlo
« dell'idea della moltiplicità, egli vi è possibile di
« non mica concepire l' idea dell'unità; se quando io
« vi parlo del finito, voi non concepite mica necessa-

« riamente l'infinito. Eh bene, la reciproca è ugual-
« mente vera. Quando io vi parlo di unità voi non
« potete non pensare alla varietà; quando io vi parlo
« d'infinito voi non potete non concepire il finito.
« Egli non bisogna dire, signori, come due grandi
« scuole rivali, che lo spirito umano incomincia dal-
« l'unità e dall'infinito, o dal finito, dal contingente,
« e dal moltiplice, perchè se egli comincia dall'unità
« sola, io lo disfido di arrivare alla moltiplicità; se
« egli parte dalla moltiplicità sola, io lo disfido ugual-
« mente di arrivare all'unità; se egli partisse dal solo
« fenomeno, e che gli fusse fedele, egli non giunge-
« rebbe mica alla causa prima, alla sostanza; se par-
« tisse dalla sola idea dell'imperfezione, non giunge-
« rebbe affatto alla perfezione; se egli non conside-
« rasse che il vizio ed il male come tale, egli non
« troverebbe giammai la virtù ed il bene; e reciproca-
« mente. Le due idee fondamentali, alle quali si ri-
« duce la ragione sono dunque due idee contempora-
« nee nella ragione, di cui la ragione non solamente
« non può prescinderne, ma che le vengono nello
« stesso tempo. L'una suppone l'altra nell'ordine
« dell'acquisto delle nostre conoscenze. Siccome noi
« non incominciamo solamente da' sensi e dall' espe-
« rienza, e che nè anche incominciamo dal pensiere
« astratto e dall'intelligenza tutta sola, e che bisogna
« unire questi due punti di partenza in uno, simil-
« mente lo spirito umano non incomincia nè dall'i-
« dealismo nè dall'unità, nè dalla moltiplicità; egli
« incomincia, e non può non incominciare dall'uno e
« dall'altro; l'uno è il contrario dell'altro; ma il
« contrario implicando il suo contrario, l'uno non è
« che a condizione che l'altro sia nello stesso tempo.
« Ecco i loro rapporti nell'ordine dell'acquisto delle

« nostre conoscenze. Ma il rapporto di queste due idee
« allo spirito non è mica il rapporto di queste due
« idee in sè stesse.

« Senza dubbio, l' una non ci è affatto concepibile
« senza dell' altra. Ma nello stesso tempo che noi non
« concepiamo l' una senza dell' altra, noi concepiamo
« molto meno, che nell' ordine intrinseco delle cose,
« nell' ordine in sè, la varietà possa esistere, senza
« che preliminarmente abbia avuto esistenza l' unità.
« L' unità, la perfezione, la sostanza, l' eternità, lo
« spazio assoluto ci sembrano l' affermazione, il posi-
« tivo, l' idea superiore ed anteriore, di cui la diver-
« sità, il finito, l' imperfetto, il momentaneo, il suc-
« cessivo non sono che la negazione. È dunque l' u-
« nità ciò che preesiste alla varietà, come l' afferma-
« zione alla negazione, come in altre categorie l' es-
« sere precede l' apparenza, la causa prima precede la
« causa seconda, il principio di ogni manifestazione
« precede ogni manifestazione.

« L' unità è anteriore alla varietà; ma sebbene
« l' una sia anteriore all' altra, essendo unite una
« volta, possono esse essere isolate? Che cosa è essa
« l' unità presa isolatamente? Un' unità indivisibile,
« un' unità morta, un' unità, che, restando nelle pro-
« fondità della sua esistenza assoluta, e non svilup-
« pandosi giammai in moltiplicità, in varietà ed in
« pluralità, è per sè stessa come se non fosse. Simil-
« mente che cosa è la varietà senza unità? È una va-
« rietà, che, non essendo suscettibile di unità, non po-
« tendo essere rapportata ad una unità, non può giam-
« mai essere innalzata ad una totalità, ad una colle-
« zione qualunque; non può mai esser sommata, non
« può affatto fare una somma; essa è una serie di
« quantità indefinite, di ciascuna delle quali non si

« può mica dire, che essa è tale e non un'altra, per-
« chè ciò sarebbe un supporre che essa è una, cioè
« supporre l'idea di unità: di maniera che senza
« unità, la varietà eziandio è come se non fosse. Ecco
« ciò che produrrebbe l'isolamento dell' unità e della
« varietà: l'una è necessaria all' altra per essere, per
« esistere della vera esistenza, di quell' esistenza, che
« non è nè l'esistenza moltiplice, variata, mobile,
« fuggitiva, e negativa, nè l'esistenza assoluta, eterna,
« infinita, perfetta, *che è essa stessa come il nulla*
« *dell' esistenza.* Ogni vera esistenza, ogni realtà, è
« nell' unione di questi due elementi; sebbene essen-
« zialmente l'uno sia superiore ed anteriore all' al-
« tro. È necessario che essi coesistano affinchè dalla
« loro coesistenza risulti la realtà. L'immensità o l'u-
« nità dello spazio, l'eternità o l'unità del tempo, l'unità
« dei numeri, l'unità della perfezione, l'ideale di ogni
« bellezza, l'infinito, la sostanza, l'essere in sè, l'assoluto
« è ancora una causa, non già una causa relativa, con-
« tingente, finita, ma una causa assoluta. Ora essendo
« una causa assoluta, l'unità, la sostanza non può
« mica non passare all' atto, ella non può non isvi-
« lupparsi. Sia dato solamente l'essere in sè, la so-
« stanza assoluta senza causalità, il mondo è impos-
« sibile. Ma se l'essere in sè è una causa assoluta, la
« creazione non è solamente possibile, ella è necessa-
« ria, ed il mondo non può non esistere. L'assoluto
« non è *l' absolutum quid* della scolastica: esso è la
« causa assoluta, che assolutamente crea, assoluta-
« mente si manifesta, e che sviluppandosi cade nella
« condizione di ogni sviluppamento, entra nella va-
« rietà, nel finito, nell' imperfetto, e produce tutto ciò
« che voi vedete attorno di voi (1). »

---

(1) Introduction à l'histoire de la philosophie, Leçon 4.

Il saggio lettore già si avvede che il signor Cousin, partendo dall'esame degli elementi della ragione, è giunto al fatalismo: egli perciò vede, che l'esame de' pensamenti Cusiniani, che ho esposti, non è estraneo alla filosofia della volontà.

Spinosa insegnò il domma dell'unità della sostanza, ed il panteismo. Egli accordò la libertà a Dio; ma a questo vocabolo di *libertà* egli legò un senso diverso interamente dal senso comunemente ricevuto da' filosofi. Iddio, secondo Spinosa, è libero poichè è la sola causa di tutto ciò che esiste, e perchè nulla esiste se non per lui. Ma Spinosa soggiunge, che tutte le cose seguono dalla natura Divina così necessariamente, come segue necessariamente dall' essenza del triangolo l'eguaglianza de' tre angoli a due angoli retti.

È una conseguenza di un tal sistema, che lo spirito umano non è libero; poichè se Dio solo è la causa di tutto ciò che avviene nella natura, lo spirito umano non è mica una causa degli atti chiamati *volontarj*; e se tali atti seguono dalla necessità della natura Divina, come l'eguaglianza di tutti gli angoli di un triangolo a due retti segue necessariamente dall'essenza del triangolo, è assurdo l'attribuire allo spirito umano la libertà, prendendo il vocabolo di *libertà* nel senso comunemente ricevuto da' filosofi, vale a dire per la potenza attiva di non fare ciò che si fa.

Robinet vide di non potersi, senza una evidente contradizione, riguardar la natura, e le cose finite, come modi della sostanza unica ed infinita: egli riguardò la natura visibile come realmente distinta dall'Infinito; ma pensò, che sarebbe un antropomorfismo l'attribuire a Dio la libertà. Egli ammise la creazione nel rigore del termine, cioè ammise la produzione delle sostanze create; ma la riguardò come una

conseguenza necessaria dell'essenza Divina. Iddio, secondo Robinet, non è un agente libero. Egli non avrebbe potuto dispensarsi di creare il mondo, nè avrebbe potuto ritardarne la creazione, nè farlo di un'altra maniera. Dio ha creato il mondo perchè apparteneva alla sua essenza il crearlo. L'effetto dee esistere simultaneamente colla causa. Dio è stato eternamente la ragion sufficiente dell'esistenza della natura. La natura ha avuto l'esistenza subito che Dio è stato. La natura ha dunque avuto sempre la coesistenza col suo Autore. Questi sono i principj del fatalismo di Robinet.

Il signor Cousin non si allontana molto da Spinosa, e da Robinet. Egli conviene col primo, che non vi è che una sola sostanza. Egli non ammette la creazione delle sostanze, ma delle sole modificazioni, e riguarda la produzione della natura come necessaria, e viene così a negare la libertà Divina. Egli si distingue da Spinosa, poichè questi nega la libertà delle azioni umane, laddove il signor Cousin la difende. Il signor Cousin riguarda l'*Io* come una causa: in ciò egli si separa da Spinosa. Egli conviene con Spinosa, e con Robinet nel negare la libertà Divina. Egli si separa da Robinet, poichè questi non riguarda la natura come un modo della sostanza Divina; ma come un effetto necessario della essenza Divina. Il signor Cousin si avvicina dunque più a Spinosa (da cui solamente si separa pel domma della libertà delle azioni umane) che a Robinet.

§ 72. Ma è egli vero, che il signor Cousin insegna la dottrina che noi gli attribuiamo? Io apro i primi Frammenti filosofici del signor Cousin, e nella prefazione leggo quanto segue: « Una causa assoluta ed « una sostanza assoluta sono identiche nell'essenza,

« ogni causa assoluta dovendo essere sostanza in
« quanto che è assoluta, ed ogni sostanza assoluta do-
« vendo esser causa per poter manifestarsi. Di più,
« una sostanza assoluta dee essere unica per essere
« assoluta; due assoluti sono contraddittorj, e l'asso-
« luta sostanza è una, o non è affatto. Finalmente
« *ogni sostanza è necessariamente assoluta come*
« *sostanza, e per conseguenza dee essere unica,*
« *perchè le sostanze relative distruggono intera-*
« *mente l'idea stessa di sostanza, e le sostanze fi-*
« *nite, che suppongono al di là di esse una sostanza*
« *ancora a cui si riattaccano, rassomigliano molto*
« *a' fenomeni. L'unità della sostanza deriva dun-*
« *que dall' idea stessa della sostanza.*

Il filosofo illustre, che ho citato, insegna dunque chiaramente il domma dell'unità della sostanza: ma lo prova egli? Io ho dimostrato nel § 62 di questo volume, che l'osservazione psicologica è contraria ad un tal domma. L'Assoluto è immutabile: è questa una verità identica, poichè la nozione d'immutabilità è racchiusa in quella di un essere assoluto. Niuna cosa indeterminata può essere esistente: ciò che è esistente, è esistente in un modo determinato, è un essere determinato. L'essere assoluto è dunque determinato. Ora la natura di questo essere è di esistere: questo essere è adunque immutabile, poichè se fosse mutabile potrebbe essere altrimenti di quello che è; il che vale quanto dire, che non sarebbe ciò che è assolutamente e per sè stesso.

Se l'Assoluto è immutabile, esso non può essere il soggetto di tutt' i cambiamenti, che l'esperienza ci mostra tanto nel mondo morale che nel mondo fisico; e perciò non può essere la sostanza de' corpi e degli spiriti. Questo argomento è decisivo contro lo Spino-

zismo, e contro chiunque sostiene il domma dell'unità della sostanza. Bayle l'ha sviluppato mirabilmente, ed io non posso trattenermi di recare qui le sue parole, quantunque il pezzo è alquanto lungo: « Tutti « gli uomini hanno un'idea molto chiara dell'*immu-* « *tabile:* eglino intendono per questo vocabolo un es- « sere, che non acquista giammai alcuna cosa di « nuovo; che non mai perde ciò che ha avuto una « volta, che è sempre lo stesso tanto a riguardo della sua « sostanza, che a riguardo delle sue maniere di essere. « La chiarezza di questa idea fa, che s'intenda molto di- « stintamente che cosa è un essere mobile: esso è non « solamente una natura, la cui esistenza può comin- « ciare e finire, ma una natura, che, sussistendo sem- « pre quanto alla sostanza, può acquistare successiva- « mente molte modificazioni, e perdere gli accidenti o « le forme, che essa ha avute alcune volte. Tutti gli « antichi filosofi hanno riconosciuto, che questa serie « continua di generazioni, e di corruzioni, che si os- « serva nel mondo, non produce, nè distrugge alcuna « porzione di materia, e da ciò viene, che eglino han « detto che la materia è *ingenerabile* ed *incorrutti-* « *bile* quanto alla sostanza, sebbene essa sia il sog- « getto di tutte le generazioni, e di tutte le corruzioni. « La stessa natura che è fuoco nel momento presente « era prima legno; tutti i suoi attributi essenziali re- « stano gli stessi sotto la forma di legno, e sotto la « forma di fuoco: essa dunque non perde, nè acquista « che degli accidenti, e delle maniere di essere, allora « che il legno è cambiato in fuoco, il pane in carne, « la carne in terra, ecc. Essa è intanto l'esempio il « più sensibile ed il più proprio che si possa dare di « un essere mutabile e soggetto attualmente a tutte le

« sorti di variazioni, e di cambiamenti interni. Io dico
« interni, perchè le differenti forme sotto le quali essa
« esiste non sono affatto simili alle varietà degli abiti,
« sotto i quali i commedianti si fanno vedere sul tea-
« tro. Il corpo di questi commedianti può sussistere
« senza alcuna sorte di cambiamento e di alterazione
« sotto mille sorti di abiti: il drappo, e la tela, la
« seta, e l'oro non si uniscono con quello che li
« porta; essi sono sempre de' corpi stranieri, degli
« ornamenti esterni; ma le forme che sono prodotte
« nella materia le sono interiormente unite e penetra-
« tivamente; essa è il loro soggetto d'inerenza, e, se-
« condo la buona filosofia, non vi è altra distinzione
« fra esse e la materia, che quella la quale si trova
« fra i modi e la cosa modificata.

« Donde risulta, che il Dio degli Spinozisti è una
« natura attualmente mutabile, e che passa continua-
« mente per differenti stati, che differiscono interior-
« mente e realmente gli uni dagli altri. Egli non è
« dunque l'essere infinitamente perfetto, *in cui non*
« *vi è nè ombra di cambiamento, nè variazione al-*
« *cuna.*

« Vi sono delle persone le quali sostengono, che
« per conoscere la nullità di questo argomento contro
« lo Spinozismo, basta di osservare, che non avviene
« giammai alcun cambiamento al Dio di Spinosa, in-
« tanto che egli è una sostanza, infinita, necessaria, ecc.
« Che tutto l'universo cambj di faccia a ciascun mo-
« mento, che la terra sia ridotta in polvere, che il
« sole sia oscurato, che il mare divenga luce, non vi
« sarà che un cambiamento di modi: la sostanza
« unica sarà sempre ugualmente una sostanza infinita,
« estesa, pensante, e così di tutti gli attributi sostanziali,
« o essenziali. Ciò dicendo non allegano eglino alcuna

« cosa che non sia già stata anticipatamente distrutta;
« ma per far vedere più chiaramente la loro illusione,
« bisogna che io dica qui, che eglino disputano con-
« tro di me, come se io avessi sostenuto, che secondo
« Spinosa la Divinità si annienta e si riproduce suc-
« cessivamente. Non è affatto questa la mia obbie-
« zione, quando io dico, che egli la sottomette al
« cambiamento, e che la spoglia della sua immutabi-
« lità . . . Io intendo per cambiare non già l'*anni-
« chilazione* di una cosa, la sua distruzione totale, o
« il suo annientamento; ma il suo passaggio da uno
« stato ad un altro stato, il soggetto degli accidenti
« che esso cessa di avere, e di quelli che esso comin-
« cia ad acquistare, rimanendo lo stesso. I dotti, ed il
« popolo, la mitologia, e la filosofia, i poeti, ed i fi-
« sici sono stati sempre di accordo su questa idea, e
« su questa locuzione.

« Ma per imbarazzare gli Spinozisti, fa d'uopo pre-
« garli di definire che cosa è il cambiamento. Biso-
« gnerà che eglino lo definiscano di tal maniera, che
« o non sarà distinto dalla distruzione totale del sog-
« getto, o pure converrà alla tostanza unica, che
« eglino chiamano Dio: se lo definiscono della prima
« maniera eglino si renderanno molto ridicoli, e se lo
« definiscono della seconda mi daranno per vinta la
« mia Causa.

« Io aggiungo, che la ragione che eglino impiegano
« per eludere le mie obbiezioni prova troppo; perchè
« se fosse buona bisognerebbe che insegnassero, che
« non si è fatto, nè si farà giammai alcun cambia-
« mento nell' universo, e che ogni cambiamento è
« impossibile dal più grande sino al più piccolo. Pro-
« viamo questa conseguenza: la ragione per la quale
« eglino dicono, che Dio è immutabile, si è perchè in

« qualità di sostanza, e di estensione non gli accade
« giammai e non può accadergli alcun cambiamento.
« Egli è sostanza estesa tanto sotto la forma di fuoco,
« che sotto la forma di legno, che si converte in fuoco;
« e così del resto. Io proverò loro con questa ra-
« gione; che i modi stessi sono immutabili. L' uomo
« è, secondo loro, una modificazione di Dio s' eglino
« confessano, che l' uomo è soggetto al cambiamento,
« poichè, per esempio, ora egli è gajo, ora è mesto,
« ora vuole una cosa, ora non la vuole. Ciò, dirò io
« loro, non è cambiare: perchè egli non è meno uomo
« sotto la tristezza che sotto la gioja: gli attributi es-
« senziali dell' uomo restano immutabilmente in lui,
« sia che egli voglia vender la sua casa, o che egli
« voglia conservarla.... Io ho detto quanto basta per
« mostrare le illusioni di coloro i quali pretendono,
« di non aver io ben provato, che questo sistema sot-
« tomette Dio al cambiamento. Non si saprebbe elu-
« dere la mia prova senza stabilire, che i modi stessi
« sono immutabili, e che non avviene giammai alcun
« cambiamento, nè ne' pensieri dell' uomo, nè nelle
« disposizioni del corpo; ciò che è dell' ultima assur-
« dità, e contrario a' dommi in cui gli Spinozisti non
« hanno potuto non convenire; perchè eglino non ar-
« discono negare, che le modificazioni della sostanza
« infinita non sieno soggette alla generazione ed alla
« corruzione.

« Domandiamo loro per un momento *il dato non*
« *concesso* de' logici, cioè a dire, che eglino ci accor-
« dino che Socrate è una sostanza. Ciò supposto bi-
« sognerà che dicano essere ciascun pensiere partico-
« lare di Socrate una modificazione della sostanza.
« Ma non è egli vero, che Socrate, passando dall' af-
« fermazione alla negazione, cambia di pensiere; e

« chè ciò è un cambiamento interiore, reale e pro-
« priamente detto? Intanto Socrate resta sempre una
« sostanza, ed un individuo della specie umana, sia
« che egli affermi, sia che neghi, sia che voglia, sia
« che rigetti questo e quello. Non si può dunque con-
« cludere, che egli sia immutabile da ciò che essendo
« uomo egli non cambia; e basta per potersi dire che
« egli sia mutabile e che cambia attualmente, che le
« sue modificazioni non sieno sempre le stesse. Ren-
« diamo agli Spinozisti ciò che eglino ci avevano im-
« prontato, ed accordiamo loro dalla nostra parte per
« *dato e non concesso*, non esser Socrate che una
« modificazione della sostanza divina; accordiamo, io
« dico, che la sua relazione a questa sostanza è come nel-
« l'opinione ordinaria la relazione de'pensieri di Socrate
« alla sostanza di Socrate. Poichè dunque il cambiamento
« di questi pensieri è una ragione valevole per sostenere
« che Socrate non è un essere immutabile, ma piuttosto
« un essere incostante, ed una sostanza mobile e molto
« variabile, fa d' uopo concludere, che la sostanza di
« Dio soffre un cangiamento, ed una variazione pro-
« priamente detta, tutte le volte che Socrate, il quale
« è una delle sue modificazioni, cambia di stato. Ella
« è dunque una tesi di una verità evidente, che un
« essere per passare attualmente e realmente da uno
« stato ad un altro, basta che cambj a riguardo delle
« sue modificazioni; e se si domandasse di più, che
« egli perdesse i suoi attributi essenziali, si confonde-
« rebbe grossolanamente *l'annichilazione*, o la di-
« struzione totale, coll'alterazione o col cambia-
« mento (1). »

(1) Bayle, Dict. hist. crit., art. Spinoza, Remarque N, n.° 11 et CC.

§ 73. Io ho creduto di trascrivere questo lungo pezzo di Bayle, poichè esso sviluppa colla massima chiarezza l'argomento dell' immutabilità dell' Essere assoluto, il quale è un argomento decisivo tanto contro l'epicureismo, che contro lo spinozismo. Fa veramente cader le lagrime dagli occhi il vedere che un filosofo, così illuminato come è il signor Cousin, abbia cercato di riprodurre con qualche modificazione il domma spinozistico dell' unità della sostanza, che aveva ricevuto de' colpi fatali dalla sana filosofia. Chiunque conosce le perniciose illazioni, che da un tal domma legittimamente scendono, non crederà certamente una cosa superflua che io mi trattenga a distruggerlo.

L'Assoluto, come ho provato, è immutabile. L'immutabile non solamente è indistruttibile, ma non può vestire successivamente varie forme, come ha ben provato Bayle nei luoghi che ho trascritti. Se la sostanza è una, essa è l'assoluto, e perciò l'assoluto è il soggetto di tutti i cambiamenti che vediamo nell'universo, il che è assurdo.

Ma si potrebbe replicare contro l'argomento addotto, che nulla cambia nell' universo; che i cambiamenti da noi osservati non sono che relazioni esterne degli stessi atomi eterni della materia, cioè a dire diverse combinazioni di essi; e che il tutto è immobile, ed immutabile, non ostante queste diverse combinazioni delle parti. La separazione delle parti fra di esse non è che un cambiamento di situazione, e non già una divisione reale. Affinchè le parti fossero realmente divise, bisognerebbe che esse non facessero giammai uno stesso tutto insieme. Una parte, che è ad una gran distanza da un' altra, le è unita per le parti che si frammezzano fra l'una e l'altra. Egli è dunque vero, che il tutto è indivisibile ed immobile, sebbene esso sia mobile nelle diverse parti, pel rap-

porto, che ciascuna di queste parti ha colle altre. Un corpo rotondo, che si muove sul suo proprio centro, rimane immobile nel suo tutto, sebbene ciascuna delle sue parti sia in moto. Ma questo corpo rotondo ha una superficie, che corrisponde ad altri corpi vicini, e come tutta questa superficie cambia di situazione e di corrispondenza co' corpi vicini, si può da ciò conchiudere, che tutto il corpo di figura rotonda si muove e cambia di luogo. Ma non può dirsi lo stesso di una massa infinita: essa non ha alcun limite, nè alcuna superficie; essa non corrisponde ad alcun corpo straniero: è dunque certo, che essa è nel suo tutto perfettamente immobile, sebbene le sue parti limitate, se si considerano le une relativamente alle altre si muovono perpetuamente. In una parola, il tutto infinito non può muoversi, sebbene le parti, essendo finite, si muovono incessantemente.

Ciò che ho trascritto da Bayle non è soggetto ad alcuna replica. Un uomo cambia certamente passando dal piacere al dolore, e da questo a quello; egli cambia passando dall' ignoranza alla scienza, dall' amore all' odio, ecc. La testimonianza della coscienza ci rende certi de' nostri cambiamenti interiori. Senofane vide, che sebbene si riguardino come apparenti i cambiamenti della materia e del mondo esterno, non si può fare a meno di non porre come reali i cambiamenti del *me*. Quantunque si negasse la successione delle forme al di fuori, non potrebbe negarsi la successione delle percezioni in noi. Ora, come ha solidamente provato Bayle, questa successione che osserviamo in noi si dovrebbe, nell' ipotesi dell' unità della sostanza, attribuire alla sostanza assoluta, la quale sarebbe, in conseguenza, soggetta al cambiamento.

Io so bene, che quello che non ardì di fare l'antico

Senofane, ha cercato di farlo l'autore del criticismo, il quale attacca ugualmente la testimonianza della coscienza, ponendo, che essa non ci somministra che apparenze. Ma il criticismo, cercando d'introdurre l'illusione nella coscienza, distrugge sè stesso.

Io aggiungo un'altra riflessione alle fin qui esposte. Essa riguarda l'obbiezione dal lato della materia. Gli atomi della materia non possono esistere senza esistere in un luogo determinato: l'esistenza in un luogo determinato è dunque essenziale agli atomi eterni della materia: questi atomi sono dunque immobili. Un atomo eterno esistente per sè stesso, ed essenzialmente in moto, è un impossibile. Io aggiungo ancora un'altra riflessione di Fénélon: essa è espressa colle seguenti parole: « Quando io suppongo l'uni-« verso infinito, non posso evitare di credere, che il « tutto è mutabile, se tutte le parti prese separata-« mente sono mutabili. È vero che non vi sarà in « questo universo infinito una superficie, o una cir-« conferenza, che gira come la circonferenza di un « corpo circolare, il cui centro è immobile. Ma come « tutte le parti di questo tutto infinito saranno « in moto e mutabili, seguirà necessariamente, che « il tutto sarà eziandio in moto ed in un cambia-« mento perpetuo. Perchè il tutto non è un fantoccio, « nè un'idea astratta; esso non è precisamente se « non che l'insieme delle parti: se dunque tutte le « parti si muovono, il tutto, il quale non è che tutte « le parti prese insieme, si muove ancora. In verità io « debbo, per togliere ogni equivoco, distinguere due « sorti di moti: l'uno interno, per così dire; l'altro « esterno. Per esempio, si fa girare una palla in un « luogo unito, e si fa bollire sul fuoco una pignatta « d'acqua ben chiusa. La palla si muove con quel

« moto che io chiamo esterno, cioè essa sorte tutta
« intera da uno spazio per andare in un altro. Ecco
« ciò che l'universo supposto infinito non potrebbe
« fare, io ne convengo. Ma la pignatta ripiena di ac-
« qua bollente, e che è ben chiusa, ha un'altra sorte
« di moto, che io chiamo interno; ciò vale quanto
« dire, che tutta questa acqua bolle, che essa è agitata,
« che cambia di rapporti; e che, in una parola, non
« vi è cosa che sia più cangiante al di dentro, sebbene
« il di fuori sembra immobile. Lo stesso sarebbe pre-
« cisamente di questo universo, che si supporrebbe
« infinito: esso tutto intero non potrebbe cambiar di
« luogo, ma tutti i moti differenti di dentro, i quali
« formano tutti i rapporti, che fanno le generazioni e
« le composizioni delle sostanze, sarebbero perpetui
« ed infiniti (1). »

§ 74. Io ho provato, che l'osservazione psicologica ci dimostra l'*Io* come una sostanza, e che, in conseguenza, dimostra falso il domma dell'unità della sostanza. Ma possiamo maggiormente confermare colla psicologia la pluralità delle sostanze.

Secondo il comun senso degli uomini, il soggetto che pensa in uno degli individui della spezie umana è numericamente diverso da quello che pensa in ciascun altro individuo della stessa spezie: secondo la dottrina di Spinoza non vi è che una sola sostanza pensante. Ora la testimonianza della coscienza è contraria a questa dottrina spinozistica. Un uomo è nell'ignoranza, nel mentre che un altro è nella scienza di alcune cose: uno è allegro per lo stesso avvenimento, pel quale un altro è afflitto; uno odia ciò che un altro ama; uno afferma ciò che

(1) Dimostraz. dell'esistenza di Dio, par. 2, cap. 11.

un altro nega: nell'ipotesi spinozistica si potrebbero nello stesso tempo affermare di un soggetto due modificazioni ripugnanti. Le modificazioni qualificano il soggetto, ed un soggetto non è capace di due qualità che scambievolmente si distruggono. Domando: Può esistere in un soggetto unico la coscienza chiara di un giudizio colla coscienza chiara del giudizio contraddittorio? Per esempio, può egli uno stesso soggetto pronunciare insieme questi due giudizj: *Ciò che pensa è esteso: Ciò che pensa non è esteso?* E può aver la coscienza di tutti e due? Se questa ipotesi è un'assurdità, e se essa è un'illazione necessaria del domma dell'unità della sostanza, chi mai non vede, che l'osservazione psicologica è contraria alla sostanza unica di Spinoza? Ma io non posso astenermi di sentir Bayle su di questo argomento: « Se fosse vero, come lo pretende « Spinoza, che gli uomini fossero modificazioni di « Dio, si parlerebbe falsamente quando si direbbe, « Pietro nega ciò, egli vuol questo, egli vuol quello; « egli afferma una tal cosa; perchè realmente ed in « effetto, secondo questo sistema, è Dio colui che « nega, che vuole, che afferma, e per conseguenza « tutte le denominazioni che risultano da' pensieri di « tutti gli uomini, cadono propriamente fisicamente su « la sostanza di Dio. Dal che segue, che Dio odia ed « ama, nega ed afferma le stesse cose, nello stesso « tempo, e secondo tutte le condizioni richieste, per « fare che la regola, che io ho rapportato, riguardo « a' termini opposti, sia falsa; perchè non si saprebbe « negare, che, secondo tutte queste condizioni prese « in tutto il rigore, certi uomini amano ed affermano « ciò che gli altri uomini odiano e negano. Passiamo « più innanzi: i termini contraddittorj volere e non « volere convengono secondo tutte queste condizioni

« nello stesso tempo a differenti uomini: bisogna dun-
« que, che, secondo il sistema di Spinoza, essi conven-
« gano a quella sostanza unica ed indivisibile, che
« egli chiama Dio. Dio è dunque colui che nello
« stesso tempo forma l'atto di volere, e che non lo
« forma riguardo allo stesso oggetto: si verificano
« dunque di lui due termini contradittorj ciò che è
« il rovesciamento de' primi principj della metafisica.
« Come un circolo quadrato è una contraddizione;
« una sostanza lo è ancora quando essa ha dell'amore
« e dell'odio nel medesimo tempo per lo stesso og-
« getto. . . si dice ordinariamente *quot capita tot*
« *sensus;* ma secondo Spinoza tutt' i sentimenti di
« tutti gli uomini sono in una sola testa. Il semplice
« rifer tali cose è confutarle, è farne veder chiara-
« mente le contraddizioni; perchè egli è manifesto, o
« che nulla è impossibile, nemmeno che due e due sien
« dodici, o che vi sono nell'universo tante sostanze,
« quanti soggetti, i quali non possono ricevere nello
« stesso tempo le stesse denominazioni (1). »

§ 75. Il ragionamento, che ho trascritto, è netto ed incontrastabile. Si è replicato dagli spinozisti, che Bayle non ha capito Spinoza; ma eglino han pronunciato delle asserzioni gratuite. Spinoza si aveva formato una nozione falsa dello spirito umano; egli lo aveva riguardato come una percezione del proprio corpo: la volontà umana non era perciò, secondo lui, una facoltà attiva nel senso, che i filosofi danno a questo vocabolo. Qual meraviglia se egli ha tirato da' suoi errori psicologici delle false illazioni ontologiche? Il signor Cousin ha riconosciuto, in un modo luminoso, l'attività del me: egli ha riconosciuto il domma

(1) Bayle, art. Spinoza, nota N, num. 111.

importante della libertà umana, e l'imputabilità morale, e sarebbe una calunnia il porre questo valente uomo fra gli spinozisti in tutto il rigor del termine. Ma egli, prevenuto pel domma dell'unità della sostanza, non so perchè, ha posto fra gli elementi del suo sistema una contradizione, da cui io son sorpreso. Egli riguarda lo spirito umano come una causa, ma non come una sostanza. L'*Io*, egli dice, non è altra cosa che l'attività personale; ma l'*io* non è l'essere: l'*io* non equivale che all'idea di forza e di causa, intanto che l'idea di essere equivale all'idea di sostanza. Io non posso concepire alcuna causa che non sia sostanza, perchè non posso concepire un agente che non sia un essere; se l'*Io* è una causa, come il signor Cousin ne conviene, egli è ancora una sostanza, ed il domma dell'unità della sostanza è rovesciato. Il valente uomo, che io qui combatto, definisce la sostanza: *Ciò che non suppone alcuna cosa al di là di sè relativamente all'esistenza.* Questa definizione è appunto quella di Spinoza: ma il signor Cousin non dee ignorare, che egli non prende il vocabolo di sostanza nel senso comunemente ricevuto da'filosofi. Costoro intendono per sostanza un soggetto d'inerenza; e nel principio: *Non vi è qualità senza sostanza,* il vocabolo sostanza altro non denota che un soggetto d'inerenza. Il signor Cousin non dee ignorare, che il confondere l'idea di sostanza coll'idea dell'Assoluto è un supporre ciò che è in quistione. Egli non dee ignorare, che non si dee confondere l'idea di effetto coll'idea di modificazione, qualora non si voglia commettere una petizione di principio.

§ 76. Spinoza ha cercato di risolvere *a priori* il problema generatore delle esistenze. Egli fu dunque obbligato di partire dall'idea dell'*Assoluto.* In questa

idea egli trovò due elementi, la *Sussistenza*, e l'*Aseità*. L'Assoluto non dee supporre nulla che lo precede, esso non può, in conseguenza, supporre un soggetto d'inerenza a cui si riferisca; esso dee sussistere; esso è una sostanza. L'*Assoluto è sostanza*. Questa proposizione è esatta: ma vi ha qui un'identità parziale o perfetta? Vale a dire l'idea di sostanza, in sè stessa considerata, ha essa la stessa estensione dell'idea dell'Assoluto, in modo che la proposizione sia convertibile? Si può egli dire: *La sostanza è l'Assoluto*, come si dice, l'Assoluto è sostanza? Spinoza ha tralasciato questo esame. La logica insegna, che le proposizioni universali affermative non sono convertibili, per ragion della forma; ma possono in alcuni casi convertirsi per la loro materia; i geometri perciò esaminano le proposizioni converse.

Spinoza dovea ancora esaminare diligentemente, se l'idea di modificazione è identica con quella di effetto. È certo, che ogni modificazione è una cosa che comincia ad esistere, cioè un effetto; ma non si vede, che ogni effetto dee essere una modificazione. Ponendo, che ogni modificazione è un effetto, Spinoza doveva esaminare: *l'Assoluto è esso modificabile, cioè mutabile?* Se nulla esiste prima dell'Assoluto l'Assoluto è essenzialmente ciò che è, nè alcuna cosa di accidentale e di variabile è concepibile in lui. La mutabilità ripugna dunque all'Assoluto. Lo spinozismo riposa, in conseguenza, su principj precarj e falsi.

Qual è l'origine della nozione di sostanza? La coscienza percepisce in noi una cosa permanente in mezzo alle vicissitudini delle diverse modificazioni, che nascono, spariscono, e si succedono scambievolmente le une alle altre. Questa cosa permanente o sussistente è la sostanza; le cose passeggiere sono le modificazioni.

La nozione di sostanza ha dunque origine dalla percezione del *me*: l'*Io* si mostra alla coscienza di sè stesso come una sostanza: esso è dunque una sostanza. Ma l'*Io* si mostra eziandio come mutabile, e finito. Esistono dunque delle sostanze finite e contingenti. La ragione partendo da questi dati sperimentali deduce l'esistenza dell'Assoluto. Dobbiamo, in conseguenza, ammettere una sostanza infinita. Ecco il puro teismo, il quale è incontrastabile, qualora si voglia ragionare di buona fede. Io reco volentieri ciò che dice su tal proposito l'autore dell'esame del fatalismo: « Noi « conosciamo di esistere, e vediamo, o crediamo veder « fuori di noi una moltitudine di esseri, che ci sem« brano assolutamente stranieri: noi li conosciamo, « e per conseguenza agiscono sopra di noi; nondi« meno non agiscono sempre, e noi continuiamo ad « esistere, quantunque essi abbiano cessato di agire: « i sentimenti prodotti per l'azione di questi oggetti « non sono dunque il mio essere; e checchè ne sia « della sua natura, è indipendente da' sentimenti, che « sperimenta successivamente, e dagli oggetti che li « producono. Percepire è ricevere una impressione: il « niente non può riceverne alcuna; sicchè nel mo« mento in cui ricevei la prima impressione, o la « prima percezione, io esisteva, e per conseguenza « supponendo annientate le mie percezioni, io non di« struggerei la mia esistenza: io non esisto adunque « nè in virtù delle sensazioni, che ho, nè degli og« getti da' quali si destano.

« Tra le sensazioni, che io ho, alcune mi sono pia« cevoli, altre mi rendono infelice: esse esistono dun« que in me: io le vedo succedersi, moltiplicarsi, sep« pellirsi nell'obblio, togliersi alle mie ricerche, e ri« comparire: queste sensazioni, o queste percezioni

« non sono dunque necessarie alla mia esistenza, ed il
« mio essere non è formato dalla riunione di queste
« percezioni: ciò non ostante, esse esistono in me, e
« sono per conseguenza affezioni, o modificazioni del
« mio essere. Riguardo alle diverse proprietà, che in
« me discovro, e che son tutte fondate sopra osserva-
« zioni incontrastabili, io trovo che io sono un es-
« sere, il quale non solamente esiste in sè stesso, ma
« altresì che riceve, e che è il sostrato di affezioni, o
« di modificazioni diverse: io sono dunque una so-
« stanza.

« Ma perchè esisto io? Le osservazioni, che ho
« fatte su di me stesso, mi han fatto conoscere che
« io sono una sostanza; ma non mi hanno istruito sulla
« mia origine: io so di non esistere nè negli oggetti
« esterni, nè per mezzo della loro azione, perchè la
« loro azione sopra di me suppone la mia esistenza;
« ma io non so, se non la debba ad una cosa distinta
« da questi oggetti: io vedo anche chiaramente, che
« non perderei alcuna proprietà della sostanza suppo-
« nendo che la mia esistenza è l' opera di una causa
« invisibile, e distinta da tutto ciò che mi circonda;
« poichè io sapeva di essere una sostanza, quantunque
« non avessi neppur riflettuto su la mia origine. L' e-
« sistenza necessaria non entra dunque nell' idea della
« sostanza; essa non fa parte della sua essenza; e non
« si suppongono delle cose contradittorie supponendo
« delle sostanze prodotte. Ma che cosa è dunque la
« sostanza, o l' essere esistente in sè stesso? Io mi
« sono assicurato di essere una sostanza dal ricevere
« delle impressioni dagli oggetti esterni, e dal farne
« sopra di essi; ho riconosciuto di non essere alcuna di
« queste impressioni, ma di essere la facoltà di riceverle,
« o di cagionarle sopra degli altri: or la facoltà di ri-

« cevere delle percezioni e di agire, è una forza che « io non posso concepire, che come una forza di re« sistenza o di azione: la sostanza non è dunque ef« fettivamente, che una forza capace di agire o di re« sistere..

« L'idea della forza racchiude un' infinità di gradi; « possono dunque esserci un' infinità di sostanze: una « forza determinata ad un certo grado, e limitata, « non ha in sè stessa la ragione della sua esistenza, « come lo dimostrano gli stessi fatalisti: possono dun« que esserci delle forze, le quali non esistono neces« sariamente: non solamente dunque non ripugna alla « natura della sostanza l'esistere in virtù di una « causa straniera; ma si concepisce altresì che pos« sono esistere un' infinità di sostanze di diversa spe« cie, che non abbiano in sè stesse la ragione della « loro esistenza, ma che esistano in virtù di una causa « straniera.

« Non si deve dunque definir la sostanza *un essere « esistente per sè stesso*, ma una facoltà di agire, o di « resistere in una maniera determinata: allora l'idea « della sostanza non racchiude nè esclude l'esistenza « necessaria, e noi giudichiamo, che la racchiude, o « l'esclude, secondo che noi vediamo, che è limitata « o infinita (1). »

---

(1) Plonquet, Esame del Fatalismo, par. I, cap. I.

CAPITOLO VII.

Si segue ad esaminare il sistema del signor Cousin. Della Libertà di Dio.

§ 77. *Il vero Assoluto è la libertà.* Poniamo nel suo vero lume questa verità della più alta importanza. Niun essere può produrre sè stesso; poichè ciò che produce è esistente, e ciò che è prodotto non è esistente prima della sua produzione: un essere che produrrebbe sè stesso, sarebbe un essere esistente e non esistente insieme. L'Assoluto non ha dunque alcuna causa della sua esistenza. Di lui può solamente dirsi, che egli è colui che è: *Ego sum qui sum.*

Se l'Assoluto non creasse liberamente i contingenti, questi esisterebbero, perchè l'Assoluto esiste; essi sarebbero un risultamento necessario dell'Assoluto; ma se i contingenti esistessero per la necessità della natura dell'Assoluto, essi sarebbero immutabili come l'Assoluto, e l'esistenza de' cambiamenti, che osserviamo nella natura, sarebbe impossibile: in questa ipotesi tutto sarebbe, nulla accadrebbe, tutto sarebbe, nulla si farebbe. L'Assoluto non ha prodotto sè stesso, egli è perchè è: se i contingenti seguissero dall'essenza dell'Assoluto, egli non li produrrebbe mica; perchè non avendo prodotto sè stesso, non può produrre ciò che è un risultamento necessario della sua esistenza. Tutto sarebbe dunque immutabile in questa supposizione. Spinoza ha ben compreso il suo sistema, quando ha detto, che tutte le cose seguono dalla natura divina così necessariamente, come segue necessariamente dall' essenza del triangolo l' eguaglianza di tutti i suoi angoli insieme presi a due angoli retti.

Ma questa dottrina non può in alcun modo conciliarsi coll'esistenza dei cambiamenti della natura; fa d'uopo dunque riconoscere, che i contingenti non seguono necessariamente dalla natura divina; che essi non sono perchè Dio è; ma perchè Dio li fa esistere; vale a dire, che essi sono un effetto libero dell'atto creatore. Bisogna dunque ammettere queste tre verità: 1.° Vi sono molte sostanze; cioè molte sostanze finite, ed una sostanza infinita; 2.° Le sostanze finite sono state prodotte, cioè create dalla sostanza infinita; 3.° La sostanza infinita ha creato liberamente le sostanze finite: ciò vale quanto dire: La creazione è un atto libero.

La libertà è dunque il vero Assoluto. Non vi sono propriamente nell'universo altre azioni, che le azioni libere: tutte le altre azioni sono passioni, o effetti mascherati; perchè esse suppongono tutte qualche cosa che le precede, o che determina la loro esistenza. Io reco volentieri qui i seguenti pezzi di Ancillon: « A « qualunque distanza, che si colloca l'atto creatore, « è sempre finalmente necessario di giungervi; perchè « o nulla accade; ed allora bisogna negare l'esistenza « della natura, la quale non è che una successione di « nascite e di morti, di forme, e di moti; o qualche « cosa accade, ed allora bisogna ricorrere ad un atto « differente dalla natura, per ispiegar la natura, cioè « ad un atto di libertà.

« Egli è molto indifferente che il mondo abbia sei« mila, o quattrocentomila anni d'antichità. La vera « linea di confine fra i teisti e gli atei è la persona« lità dell'Essere infinito, che consiste nella libertà, « e nell'intelligenza, e che lo distingue dall'universo. « I teisti ammettono un Dio persona; gli atei lo ne« gano (1). »

---

(1) Des développemens du *moi* humain, chap. XV.

§ 78. Il signor Cousin, insegnando l'unità della sostanza, dee negare la creazione delle sostanze: egli ammette solamente la creazione de' modi. Egli insegna ugualmente, che la creazione è necessaria, e che l'esistenza della natura segue necessariamente da quella di Dio. Ne' pezzi rapportati nel § 71, egli dice, che l'esistenza assoluta ed infinita è come il nulla dell'esistenza. Che! Iddio non è dunque sufficiente a sè stesso? Ciò si dee dire, quando si riguarda la natura come una sequela necessaria dell'essenza divina. Ma su quali ragioni il valente uomo, che io qui combatto con pena, appoggia egli la sua dottrina? Egli riduce tutte le idee essenziali alla ragione a due, cioè a quella del necessario, ed a quella del contingente: egli vuole che queste due idee sieno contemporanee nel nostro spirito, essendo l'una relativa all'altra, e che perciò lo spirito non può concepire il finito senza concepir l'infinito, nè può concepire l'infinito senza concepire il finito. Egli aggiunge nondimeno, che intrinsecamente l'infinito è prima del finito con un'anteriorità di natura; perchè la causa è, in ordine di natura, anteriore all'effetto, la sostanza anteriore al fenomeno; ma egli pretende insieme, che l'infinito non può esistere senza il finito, la sostanza senza il fenomeno; poichè la causa non può esser causa senza l'effetto; e l'infinito è essenzialmente causa: quindi segue, che la creazione è necessaria, perchè la causalità è necessaria.

Io non esamino qui di proposito, se la riduzione degli elementi della ragione a' due, di cui ho parlato, sia esatta; osservo di passaggio, che essa è incerta; e che, secondo la dottrina da me sviluppata nella mia critica della conoscenza, una tal riduzione è falsa. Il signor Cousin rinvia all'elemento del necessario l'unità, la sostanza, la durata, lo spazio. Ciò è falso;

poichè non ogni unità è assoluta, nè ogni sostanza è assoluta. L'*Io* è semplice, cioè uno, ed egli non è l'Assoluto. L'*Io* è una sostanza, ed egli non è l'Assoluto. La durata, e lo spazio, sono de' composti, e niun composto può essere infinito ed assoluto.

Il valente uomo, di cui esamino la dottrina, insegna, che le due idee del finito e dell'infinito esistono contemporaneamente nella nostra ragione: io non posso uniformarmi a questa decisione. Ecco il mio pensiere. La percezione del me limitato da un di fuori è il primo fatto che si offre al mio spirito, ed al di là del quale io non posso risalire. Da ciò deduco, che lo spirito umano incomincia dalla percezione del finito, e che da questa idea del finito s'innalza a quella dell'infinito; e che non discende mica dall'idea dell'infinito a quella del finito; nè ha insieme le due idee. Per percepire assolutamente un essere finito non abbiamo bisogno, se non che di questo essere: per percepirlo poi relativamente, cioè come finito, abbiamo ancora bisogno di paragonarlo o con sè stesso, o con altre cose. Ma non è mica necessario di paragonarlo coll'infinito. Lo spirito umano, per cagion di esempio, passa gradatamente dall'ignoranza alla scienza: paragonando il suo stato di scienza con quello d'ignoranza, egli dee avere in sè nello stato di scienza alcune realtà, delle quali era privo nello stato d'ignoranza. Ora l'esser privo di alcune realtà costuisce la *limitazione*. L'idea di limitazione è dunque un'idea relativa, che lo spirito umano può acquistare paragonando gli stati diversi, per i quali egli passa. Se un facchino trasporta con facilità un peso, che io non posso trasportare, da ciò conosco la limitazione della mia forza meccanica. Il solo paragone degli esseri finiti fra di essi è dunque ancora sufficiente a darci l'idea del finito.

Ma si può egli asserire, in buona filosofia, che l'esistenza del solo infinito senza quella del finito è come il nulla dell'esistenza? Può egli mai mancar qualche cosa all'infinito? Non si può contrastare a Dio la libertà nella creazione, se non che supponendolo o necessariamente determinato dalla sua natura a creare, o da una causa esterna a lui. La seconda supposizione è impossibile, poichè tutte le cose dipendono dall'Assoluto, e non hanno esistenza che per lui. Egli è assurdo ugualmente di supporre l'essere indipendente ed infinito determinato dalla sua natura a creare, perchè ciò è supporre, che questo essere ha bisogno di qualche cosa, ciò è supporre che egli non è l'essere perfettissimo a cui nulla manca, e che nulla può acquistare, come nulla può perdere. Ciò in somma è distruggere l'idea dell'essere assoluto.

Riguardare l'essere infinito come non potendo esistere senza le cose finite è porre, che il finito è un modo necessario dell'infinito: ciò è il panteismo. Il panteismo consiste in questa proposizione: *Dio è tutto*: l'ateismo in questa: *Tutto è Dio*: nella prima si riguardano le cose finite come modi della sostanza unica infinita; nella seconda si riguardano le diverse sostanze finite, di cui si compone l'intero universo, come eterne ed esistenti per sè stesse.

Ma l'Assoluto, si replica, non è forse essenzialmente causa? L'Assoluto, io rispondo, è essenzialmente causa; e perciò è essenzialmente libero; poichè, la causa è ciò che opera, e, come ho osservato più sopra, non vi sono propriamente altre azioni se non che le azioni libere. Ma, per evitare ogni disputa di parole, dico, che bisogna distinguere due specie di cause, cioè le cause *necessarie*, e le cause *libere*. Le prime son quelle, che avendo tutte le condizioni necessarie ad

operare, operano necessariamente; le seconde al contrario son quelle che, avendo tutte le condizioni necessarie ad operare, hanno il potere di operare e di non operare. Dio è causa, ma è causa libera.

§ 79. Ma qual idea ci dà il signor Cousin della creazione? Ascoltiamolo. « Che cosa è mai la crea-« zione? Che cosa è creare? Volete voi la definizione « volgare? Eccola: Creare è fare qualche cosa dal « nulla, è tirare dal nulla; e bisogna che questa de-« finizione sembri molto soddisfacente, poichè si ri-« pete ancora oggi quasi da per tutto. Ora Leucippo, « Epicuro, Lucrezio, Bayle, Spinoza, e tutti i pen-« satori un poco esercitati dimostrano troppo facil-« mente, che dal nulla non si tira nulla, che dal nulla « non può sortir nulla; donde segue, che la creazione « è impossibile: prendendo un altro cammino noi ar-« riveremo a questo altro risultamento, che la crea-« zione è, io non dico possibile, ma necessaria. Ma « esaminiamo primieramente un poco questa defini-« zione, che creare è tirare dal nulla. Il fondo della « definizione è nell' idea stessa del nulla. Ma che cosa « è questa idea? Un' idea puramente negativa. Essa « è la potenza dello spirito di fare tutte le sorti d'i-« potesi, di potere, per esempio, in presenza della « realtà supporre il contrario; ma è una vera stra-« vaganza di andare dalla possibilità di un' ipotesi alla « realtà di questa ipotesi. Questa di cui parliamo ha « ancora una disgrazia di più di molte altre ipotesi: « essa racchiude una contraddizione assoluta. Il nulla « è la negazione di ogni esistenza: ma chi fa qui la « negazione di ogni esistenza? Chi il pensiere, cioè « voi che pensate; di modo che voi che pensate, e « che siete in tanto che pensate e perchè pensate; e « che lo sapete, perchè sapete che pensate; negando

« l'esistenza, negate precisamente voi stesso, il vostro
« pensiere, e la vostra negazione stessa. Se fate at-
« tenzione al principio stesso della vostra ipotesi,
« questo principio la distruggerebbe, o l'ipotesi di-
« struggerebbe il principio. Ciò che si è detto del
« dubbio, ciò che Cartesio ha dimostrato relativamente
« al dubbio, si applica, e con più forte ragione, all'i-
« dea del nulla . . . Pensare è essere, e sapere di es-
« sere, è affermare l'esistenza: ora far l'ipotesi del
« nulla è pensare: è dunque essere e sapere di essere;
« è dunque far l'ipotesi del nulla colla condizione
« della supposizione contraria, cioè, quella dell'esi-
« stenza del pensiere, e dell'esistenza di colui che
« pensa. In vano si cerca di sortire dal pensiere e dal-
« l'idea di esistenza. Nel fondo di ogni negazione
« giace un'affermazione; al fondo dell'ipotesi del
« nulla è, come condizione assoluta, la supposizione
« dell'esistenza, dell'esistenza di colui che fa questa
« stessa supposizione del nulla.

« Bisogna dunque abbandonare la definizione, che
« creare è tirare dal nulla, perchè il nulla è una chi-
« mera ed una contradizione. Ora, abbandonandone
« la definizione bisogna abbandonarne le conseguenze;
« e la conseguenza immediata dell'ipotesi del nulla,
« come condizione della creazione, è un' altra ipotesi;
« perchè una volta che si è nel cammino delle ipotesi
« si cammina da ipotesi in ipotesi senza poterne più
« sortire. Poichè Dio non può creare che tirando dal
« nulla, e che nulla si fa dal nulla, e che intanto que-
« sto mondo è certamente esistente, e che non ha po-
« tuto esser tirato dal nulla, segue, che esso non è
« stato creato: segue dunque, che è indipendente da Dio.

« Creare è una cosa molto poco difficile a concepire,
« perchè è una cosa che noi facciamo in tutti i mo-

« menti: in effetto, noi creamo tutte le volte che fac-
« ciamo un atto libero. Io voglio, io prendo una riso-
« luzione, io ne prendo un' altra; poi un' altra ancora;
« io la modifico, io la sospendo, io la seguo. Che cosa
« è mai quello che io fo? Io produco un effetto, che
« non rapporto ad alcun di voi, che rapporto a me
« come causa, e come causa unica; di maniera che,
« relativamente all'esistenza di questo effetto, io nulla
« cerco al di sopra ed al di là di me stesso. Ecco che
« cosa è creare. Noi creiamo un atto libero; noi lo creia-
« mo, io dico, perchè nol rapportiamo ad alcun prin-
« cipio superiore; noi lo imputiamo a noi ed esclusi-
« vamente a noi. Esso non era, esso comincia ad es-
« sere per la virtù del principio della propria causalità
« che noi possediamo. Così creare è creare; ma con
« che? Forse col nulla? No senza dubbio; tutto al con-
« trario, col fondo stesso della nostra esistenza, cioè con
« tutta la nostra forza creatrice, con tutta la nostra li-
« bertà, con tutta la nostra attività volontaria, colla no-
« stra personalità. L'uomo non tira dal nulla l'azione che
« egli non ha ancora fatto e che va a fare; egli la tira
« dalla potenza che ha di farla, la tira da sè stesso.
« Ecco il tipo di una creazione. La Creazione divina
« è della stessa natura. Dio, se egli è una causa, può
« creare; e se è una causa assoluta non può non creare;
« e creando l'universo, egli non lo tira dal niente, lo
« tira da sè stesso, e da quella potenza di causalità e
« di creazione, di cui noi altri deboli uomini posse-
« diamo una parte.

« Il carattere eminente di Dio essendo una forza
« creatrice assoluta, che non può non passare all'atto;
« segue non che la creazione è possibile, ma che essa
« è necessaria... Dio è nell' universo, come la causa
« è nel suo effetto, come noi stessi, cause deboli e limi-

« tate, siamo intanto che cause negli effetti deboli e li-
« mitati che produciamo. E se Dio è per noi l'unità
« dell'essere, dell'intelligenza e della potenza *colla va-*
« *rietà che gli è inerente*, e col rapporto il quale è
« ancora eterno e necessario come i due termini che
« egli unisce, segue che tutti questi caratteri sono an-
« cora nel mondo e nell'esistenza visibile (1). »

§ 80. L'autore citato insegna dunque: 1.° Che la supposizione della non esistenza dell'universo è assurda, ed in conseguenza che la definizione volgare della creazione è falsa; 2.° che la creazione consiste nella causalità; 3.° che la potenza creatrice divina è della stessa natura della potenza creatrice umana; 4.° che, in conseguenza, Dio creando l'universo non fa che modificare sè stesso nello stesso modo in cui l'uomo producendo un volere modifica sè stesso.

Le differenze che si trovano tra questa dottrina ed il teismo sono le stesse che si trovano fra il panteismo ed il teismo. I panteisti non si servono del vocabolo di creazione, poichè eglino non ammettono la produzione delle sostanze, ma solamente la produzione delle modificazioni. Il signor Cousin ammette la creazione, ma egli non lega altra idea a questo vocabolo se non quella di produzione di alcuni modi; egli nega la produzione delle sostanze, poichè non ammette che una sola sostanza. Inoltre i panteisti riguardano tutte le produzioni come derivanti necessariamente dalla natura divina; ed il signor Cousin è di accordo su questo punto con questi filosofi.

Ma è egli vero che la supposizione della non esistenza dell'universo sia assurda? Noi non possiamo immaginare se non quello che abbiamo percepito co' sensi esterni

(1) Cours de l'histoire de la philosophie, leçon 5.

e col senso interno. La non esistenza di noi stessi e dell'universo non è in tal caso: essa non può dunque essere immaginata. Ma quale illazione legittima può da ciò dedursi? Si dedurrà forse che la nostra non esistenza e quella dell'universo è impossibile, e che noi e l'universo esistiamo necessariamente? Se la cosa fosse così l'universo avrebbe un'esistenza indipendente: assurdità è questa che il signor Cousin stesso vuole evitare. Ma nel sentimento de' teisti può egli dirsi che vi fu un tempo nel quale l'universo era nel nulla? Ciò non può dirsi, poichè sosteniamo, che il tempo cominciò col mondo: non vi era dunque alcun tempo prima dell'esistenza del mondo. Che cosa diciamo dunque noi allora che affermiamo la creazione dal nulla dell'universo, o, per dir meglio, la creazione di esso? Noi affermiamo, che l'universo, il quale è un complesso di diverse sostanze, ha incominciato ad esistere in forza della causalità onnipotente del Creatore: *Dixit et facta sunt.*

I panteisti e gli atei ci oppongono il principio: *dal niente niente può farsi*: principio che ha fatto illusione a tutta l'antichità. Esaminiamo questo principio. Esso può significare: 1.° Che il niente non può esser causa nè materia di qualche cosa; 2.° che nessuna cosa può incominciare ad esistere senza una causa che la faccia esistere; 3.° che ciò che non è non può essere. Il principio preso nel primo significato è una verità evidente; ma per concluderne qualche cosa contro la potenza creatrice delle sostanze bisognerebbe mostrare che se una sostanza cominciasse ad esistere, il niente influirebbe come causa o come materia alla sua produzione. Se il niente influisse come causa o come materia alla sua produzione, ciò non potrebbe accadere, che per la ragione che incomincia ad esistere; ed al-

lora bisognerebbe dire che nessuna cosa può aver principio: il che è falso, secondo gli stessi avversarj; poichè eglino ammettono che le modificazioni incominciano ad esistere.

Se pel principio *niente dal niente* s' intende, che niuna cosa esiste senza una causa che la faccia esistere, in questo senso il principio è ancora evidente; ma non attacca i filosofi, i quali ammettono la creazione delle sostanze, perchè eglino riconoscono un essere assoluto, la cui volontà pretendono che sia una ragione sufficiente dell'esistenza delle sostanze da lui distinte.

Finalmente il principio: *niente dal niente* può significare, che ciò che non è non può essere. Questo terzo significato pone, niuna cosa potere avere incominciamento: in questo senso il principio enunciato attacca la creazione delle sostanze ugualmente che quella delle modificazioni. Bisognerebbe in tal caso sostenere che nulla accade, che tutto è; e negare con Senofane l'esistenza de' cambiamenti nella natura; il che è un rovesciare la base di qualunque filosofia, la quale è la testimonianza della nostra coscienza.

Si pretende, che la potenza creatrice delle sostanze è un' assurdità, perchè la creazione non può essere che un' azione, ed ogni azione suppone un soggetto, poichè agire ed agire sul niente è una contradizione.

Questa difficoltà è una petizione di principio, poichè suppone, che non possa esservi azione la quale sia produttiva di un soggetto, cioè di una sostanza. L'azione creatrice è un atto dell' essere creatore, e questo atto non suppone un soggetto su cui cada, ma un oggetto; perchè non si può volere senza voler qualche cosa.

§ 81. Ma comprendiamo noi, mi si obbietta, la creazione? In qual sistema, io rispondo, non si ammettono cose incomprensibili? Gli avversarj vogliono spie-

gata la creazione, ed io li prego di spiegarmi la produzione de' nostri voleri. I nostri voleri sono nostre modificazioni. I filosofi dicono, che le modificazioni, le quali hanno la ragion sufficiente nel soggetto che modificano, sono azioni. Ma queste modificazioni sono effetti: esse debbono dunque esser prodotte dall'azione del soggetto: abbiamo dunque azioni prodotte da altre azioni; e così in infinito: qual cosa più incomprensibile di questa? L'anima produce i suoi voleri; ma come ella li produce? Ciò è incomprensibile. Se l'incomprensibilità della produzione delle sostanze è una ragione per negare questa produzione, l'incomprensibilità della produzione delle modificazioni sarà eziandio un motivo legittimo per negare che avvengono delle modificazioni.

Fa d'uopo distinguere attentamente l'incomprensibile dell'assurdo. Il sistema che ammette una sola sostanza, e nega perciò le sostanze create è assurdo, oltre di essere incomprensibile. Il teismo puro, che insegna il domma della creazione delle sostanze finite, presenta un'incomprensibilità riguardo al come; ma niuna assurdità. Il sistema dell'unità della sostanza è assurdo, perchè pone che un soggetto per sua natura immutabile è soggetto al cambiamento; oltre delle altre assurdità che si sono rilevate di sopra.

L'uomo, si dice, tira il suo volere non dal niente, ma da sè stesso. Ma che cosa mai si vuol dire con ciò? Il volere, che l'anima produce esiste forse nell'anima prima di esser prodotto? In questo caso non è prodotto: esiste forse in una parte dell'anima, da dove l'anima stessa lo tira, per riporlo in un'altra parte di sè stessa? Non credo che si voglia dire ciò. L'essenza del potere attivo si è di far esistere ciò che non esiste: ma vi sono due specie di cose, che, non esistendo, si

possono far esistere, cioè le modificazioni e le sostanze. Ammettere un potere attivo per le prime e negarlo per le seconde è un' asserzione gratuita; e partire da questa supposizione per negare la creazione delle sostanze è una miserabile petizione di principio. Inoltre, i filosofi, de' quali esamino l' opinione, ammettono l' esistenza della materia. Ora in quali assurdità non debbono immergersi, negando la creazione delle sostanze? Eglino sono obbligati di riguardare i corpi con Spinoza, come modificazioni dell'estensione che è in Dio; o pure di riguardarli come aggregati di sostanze da Dio indipendenti ed esistenti per sè stesse: nella prima supposizione eglino debbono riguardar Dio come esteso e materiale; nella seconda son obbligati di ammettere tanti esseri eterni, quanti sono gli elementi della materia; assurdità contro di cui si avventa il signor Cousin, sebbene il suo discepolo, il signor Damiron, la trova plausibile.

Il filosofo ultimamente citato scrive: « Vi sono due « sorti di cose create, i corpi e gli spiriti, il mondo e « l'umanità, la materia e l' intelligenza: come si opera « e si spiega questa doppia creazione? Di tre maniere « differenti secondo i tre differenti sistemi, di cui que- « sto problema è stato il soggetto. Per coloro che non « vedono il morale che come un effetto del fisico, che « non riconoscono se non che il fisico, e che vi rap- « portano il morale, Dio o l' essere necessario è es- « senzialmente materiale; creando, egli non fa che met- « tere in gioco gli elementi di cui è composto, e scom- « binarli fra di essi in modo da formarne tutt' i corpi « dell'universo. Così l' intendono i materialisti.

« Coloro al contrario che sono spiritualisti sino a « negar la molecula, concepiscono Dio come una forza « unica, universale, che creando la materia non ha

« creato che forze, e de' principj attivi, diversi fra di
« essi in gradi, ma non in natura. I filosofi che pen-
« sano così rendono, senza dubbio, una buona ragione
« della creazione degli esseri morali: essi gli mostrano
« come degli agenti emanati da una causa sostanziale,
« che essa stessa è l' essere morale e lo spirito puro
« per eccellenza. Ma egli non è loro ugualmente fa-
« cile di rapportare allo stesso principio la produzione
« delle cose fisiche; perchè per tale oggetto bisogna
« supporre, che la molecula non è che una forza. Ora
« è egli vero che essa non è che una forza? Ecco ciò
« che non è facile di rischiarare e di dimostrare.

« Con questa ipotesi una gran difficoltà ci è tolta,
« cioè quella di sapere come la materia, come s' in-
« tende volgarmente, ha potuto derivare da un prin-
« cipio immateriale. Farla venire dal niente, ciò è im-
« possibile; farla venire da un' anima, come è ciò
« possibile? Il sistema che ci occupa non trova al-
« cun imbarazzo per rispondere a questa quistione:
« esso assimila fra di essi il corpo e lo spirito, . . . e
« così spiega il rapporto del creato all' increato . . .
« L'uomo ed il mondo sono della stessa origine, *e Dio,*
« *lor padre comune, non ha fatto altro, donando loro*
« *l'essere, che porre sotto forme variate la sua in-*
« *finita attività.* Finalmente vi è una opinione, la quale
« è spiritualista fintantochè si tratta dell'anima di Dio
« o di quella dell' uomo; cessa di esserlo tosto che si
« tratta dell' esistenza della materia. In effetto, ella
« non ammette che la materia sia forza, che gli ele-
« menti di cui essa si compone sieno semplici ed at-
« tivi: essa non vi vede che molecole inerti per sè
« stesse, divisibili per la loro sostanza, e per conse-
« guenza senza analogia co' principj, che hanno per
« attributi l'unità e l'energia. Essa concepisce dunque
« una differenza radicale ed essenziale fra i corpi e

« gli spiriti, fra il mondo e la divinità: allora che
« poi essa viene a spiegare la creazione, si trova con-
« dotta a dire, riguardo all'essere fisico, o che Dio
« l'ha fatto dal nulla (ciò che non è affatto intelligi-
« bile) o che egli l'ha tirato da sè stesso, ciò che è
« una contradizione, poichè Dio è anima e non ma-
« teria, o finalmente, che egli non l'ha prodotto, ma
« solamente che l'ha impiegato, disposto e formato....
« Arrestiamoci su questo ultimo caso, il solo che dee
« esser preso in considerazione... Dio è spirituale, il
« mondo è materiale: l'uno ha tutti i caratteri distin-
« tivi dello spirito, attività, semplicità, pensiere, ecc.;
« l'altro tutte le qualità essenziali della materia, iner-
« zia, divisibilità, impossibilità d'intelligenza, ecc..
« Come in questo caso il Creatore ha potuto fare la
« Creazione? *Creare è tirar da sè: egli avrebbe dun-*
« *que tirato da sè stesso una cosa interamente dif-*
« *ferente da sè stesso; egli avrebbe tirato da lui ciò*
« *che non sarebbe stato in lui*... tutto ciò è troppo
« assurdo per essere ammesso dalla ragione.

« La materia tale quale è nell'opinione che espo-
« niamo, non è dunque nata dall'anima divina. In-
« tanto essa è: Come è essa? Per sè stessa e da tutta
« l'eternità (1). »

§ 82. Ciò che ho rapportato contiene molti errori importanti. Tralasciando di parlare dell'ipotesi del puro materialismo, della cui falsità il signor Damiron conviene, egli commette, nel cercare di spiegare il rapporto fra il Creatore ed il creato, i seguenti falli: 1.° Egli non espone fedelmente la dottrina di quei filosofi, i quali riguardano gli elementi della materia come semplici ed attivi: egli la falsifica riguardo al

(1) Cours de philosophie, pag. 455 e seguenti.

modo di spiegare la creazione; 2.° egli non intende il senso in cui dee prendersi il principio, *niente dal niente*; 3.° da questo errore fondamentale egli si forma una nozione assurda della creazione e della causalità; 4.° egli prende in soccorso delle sue gratuite asserzioni il principio falso spinozistico della similitudine fra l'effetto e la causa; 5.° egli dà un aspetto di verisimilitudine al domma assurdo dell'eternità della materia; 6.° egli lorda l'idea di Dio ottimo massimo rappresentandoci questo Essere ineffabile come l'anima del mondo. Io lo dico con pena: io sono molto scandalizzato che questi errori della massima importanza si trovino in un corso elementare di filosofia stampato in Parigi; ed io lo sono molto più in quanto che essi vengono da un alunno di una scuola che ha cercato di abbattere il materialismo, il sensualismo, e di stabilire la virtù su la sua bontà intrinseca.

Ma sviluppiamo gli errori che io imputo all'illustre discepolo del signor Cousin. La dottrina, che insegna la semplicità e l'attività de' primi principj della materia, ha ne' tempi moderni per primo autore Leibnizio. Il signor Wolfio, uno de' principali sostenitori della scuola leibniziana, l'ha sviluppata ampiamente. Ma questi filosofi insegnano: 1.° Che i principj della materia, da loro chiamati *monadi*, sono sostanze; eglino, in conseguenza, riguardano come assurdo il domma dell'unità della sostanza; 2.° Eglino insegnano, che queste monadi, dal cui insieme si compone l'universo, sono create da Dio, e sono create *ex nihilo subiecti*; 3.° Eglino appoggiano questa dottrina su la stessa semplicità delle monadi, poichè un essere semplice non può esser tirato per emanazione da un altro essere semplice; poichè nulla può distaccarsi o dividersi da un essere semplice: che cosa mai si distaccherebbe o

si emanerebbe da lui una sostanza o un modo? Questa sostanza esisterebbe dunque prima di esser prodotta, il che è contro l'ipotesi; e poi una sostanza unita ad un' altra farebbe un composto. Sarebbe forse un modo ciò che emanerebbe dall'essere semplice, il quale, separato dal soggetto, diverrebbe una sostanza? Niuno di questi filosofi ha insegnato quest' assurdità; nè alcuno che fa uso della ragione può insegnarla.

Resterebbe da dire, che la monade primitiva modifica sè stessa e si presenta sotto varie forme; e così di fatto dice il signor Damiron, cercando di spiegare la creazione, secondo i principj della monadologia; ma gli autori di questa condannano espressamente questa spiegazione della creazione; poichè essa supporrebbe l'unità della sostanza; laddove essi insegnano principalmente la pluralità delle sostanze: essa supporrebbe inoltre, che l' essere assoluto sia mutabile, e rivesta varie forme; essa confonderebbe Dio col mondo, e sarebbe un vero panteismo; ma gli autori della monadologia sono molto lontani da questi errori: eglino riguardano Dio come un essere immutabile e distinto realmente dal mondo: eglino insegnano, che l'atto della creazione è immanente nell' essere Creatore; e che nulla sorte fuori di questo essere, il quale non cambia affatto il suo stato creando: eglino condannano il panteismo, ed il signor Wolfio lo qualifica co' più neri colori.

Il signor Damiron ha dunque esposto male la dottrina della monadologia riguardo alla creazione. Ma non è egli un abusar del linguaggio il parlar di creazione nel domma dell' unità della sostanza?

Io ho parlato di sopra del vero senso, in cui dee prendersi il principio, *niente si fa dal niente.* Ma una delle feconde sorgenti di errori in filosofia è il non pre-

stare la dovuta attenzione ad alcune proposizioni che si riguardano comunemente come verità primitive ed incontrastabili. Spesso dei secoli interi consacrano certe massime come verità immediatamente evidenti nell'atto che sono errori evidenti. Esiste certamente qualche cosa, che è il principio o la causa efficiente di alcuni avvenimenti. La sola testimonianza della nostra coscienza è sufficiente ad assicurarcene. I nostri voleri sono effetti, cioè cose che cominciano ad esistere nell'atto che sono anche modi del nostro essere. Ora se essi sono effetti han bisogno di una causa che li fa esistere: ciò è senza contrasto: l'*Io* è dunque una causa che fa esistere alcune cose; ma con ciò si pone evidentemente, che le cose le quali cominciano ad esistere non erano prima di esistere; e che perciò sono state prodotte *ex nihilo sui*, non già *ex nihilo causae*. Ogni produzione suppone il nulla, cioè la non esistenza di ciò che si produce e l'esistenza della causa produttrice. Una produzione, nella supposizione della non esistenza tanto della cosa prodotta che della causa produttrice, è una contradizione evidente. Da ciò viene l'evidenza del principio: *niente si fa dal niente*. Una produzione nella supposizione dell'esistenza tanto della cosa prodotta, che della causa produttrice, è ancora un'altra contradizione evidente.

Quindi, quando nella creazione delle sostanze si oppone l'assioma *ex nihilo nihil fit;* si risponde bene con una distinzione incontrastabile, *ex nihilo causae nihil fit concedo; ex nihilo sui, sed ex existentia causae nihil fit, nego*. Ma la causa, si replica, dee contenerne l'effetto Se con ciò s'intende che l'effetto dee esser contenuto *formalmente* nella sua causa, si pronuncia una contradizione evidente; poichè si suppone l'effetto esistente nell'atto che dee esser prodotto;

il che vale quanto dire, che si suppone esistente e non esistente insieme.

La causa dee dunque contenere l'effetto non formalmente, ma *eminentemente*, come parla con esattezza la scuola; cioè a dire, che la causa dee avere il potere di far esistere l'effetto, il che s' intende col dirsi, che l' effetto dee esser contenuto nella virtù della causa.

Il principio, che la causa dee esser simile all'effetto è falso: gli avversarj non lo provano, e sono nell'impossibilità di provarlo: alcuni di essi ammettono, che il corpo agisce nell'anima e produce delle sensazioni; e che l'anima agisce nel corpo, e produce quei moti chiamati volontarj: ora che cosa mai vi è di simile fra un moto, causa della sensazione, e la sensazione? Fra il volere, causa del moto nel corpo, ed il moto? Io non trovo nell' idea di causa altra cosa, se non che il potere di produrre l'effetto. Il principio dunque della similitudine fra l' effetto e la causa è meramente precario e falso.

Da queste incontrastabili verità segue, che la dottrina della semplicità e della materialità dei componenti de' corpi non influisce in nulla a renderci più o meno comprensibile la creazione; e perciò l'imbarazzo in cui si trova il signor Damiron, per ispiegare il rapporto fra il creato ed il Creatore, nell' ipotesi delle molecole estese ed inattive, deriva da nozioni false e da principj assurdi.

Allora che poi questo filosofo presenta, sotto un aspetto di verisimilitudine, la dottrina dell' esistenza eterna ed improdotta della materia, egli cade in nuovi errori. La materia, in questo caso, sarebbe l'Assoluto; e siccome la materia è un aggregato di sostanze, vi sarebbe un numero infinito di esseri assoluti. Dippiù, l'Assoluto è immutabile ed indipendente intrinseca-

mente da qualunque essere. In questa supposizione sarebbe dunque impossibile a Dio di agir su la materia.

Il nome di *anima*, che il signor Damiron dà a Dio, è indegno di questo Essere ineffabile. Si dice propriamente *anima* una sostanza che ha un corpo che regge e da cui è affetta. Ripugna quest' idea all'Essere infinito indipendente ed immutabile. Iddio come anima del mondo è descritto da Virgilio in questi versi:

Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet (1).

I primi filosofi, volendo risolvere il problema generatore dell'esistenza della natura, osservarono questo mondo visibile: eglino non videro in esso che combinazione di parti della materia e disunione delle stesse: le prime costituiscono le generazioni, le seconde le dissoluzioni e le morti. Le parti della materia, che si combinano per le generazioni, sono esistenti prima della combinazione; e quelle che si separano nelle dissoluzioni e nelle morti, non cessano di esistere dopo la separazione e la dissoluzione: esse vanno a servir di elementi per altre combinazioni e generazioni. Queste osservazioni indussero i filosofi antichi a pronunciare questa proposizione: *dal niente nulla si fa*. Questa proposizione applicata alla natura visibile è vera: essa esprime una proposizione sperimentale.

Ma egli bisogna andar fuori della natura per conoscere l'origine della natura. La ragione non può veder l'origine della natura, che nell'atto libero della creazione di tutte le sostanze di cui si compone l'universo; essa riconosce l'errore degli antichi filosofi, e guarda

(1) Aeneidos, lib. VI, v. 721 e 722.

con occhio di compassione quei filosofi che, abbandonando la luce che balena su i loro occhi, s'immergono nelle tenebre degli antichi filosofi del paganesimo. La creazione è dunque la produzione delle sostanze finite. La causa efficiente assoluta non ha bisogno di una materia preesistente su cui possa agire. Essa produce coll' atto onnipotente della sua volontà tutte le sostanze finite: *dixit et facta sunt.* Il Dio, anima del signor Damiron, non è il Dio del teismo nè delle sante Scritture, nè della sana metafisica; egli è il Dio del paganesimo filosofico.

§ 83. Il signor Damiron accorda a Dio la libertà; ma da ciò deduce che la creazione è necessaria. Chi non vede che egli doveva dedurre una illazione contraria a quella che deduce? Egli scrive così: « Ove sa« rebbe l'essere superiore da cui dipenderebbe l'essere « supremo? Qual sarebbe un dominio stabilito su l'es« sere onnipotente? Non si saprebbe comprenderlo. Per « lo principio per eccellenza dee esservi piena libertà. « Iddio può tutto ciò che egli vuole; e come egli vuole « tutto ciò che è bene; e che non vi è cosa migliore « del creare, egli dee aver necessariamente in lui il « carattere di creatore (1). »

L'esistenza del mondo non è, riguardo a Dio, migliore della non esistenza del mondo medesimo. L'esistenza del mondo nulla aggiunge e nulla toglie all'infinita perfezione di Dio. Non fu dunque, riguardo all'Essere perfettissimo, migliore il creare il mondo, che il non crearlo. Io so bene che in questa materia s'incontrano delle spinose difficoltà. La ragione è, perchè noi non comprendiamo che cosa sia in sè stessa la

(1) Op. cit., pag. 427 e 428.

libertà. Ma fa d'uopo ammettere nella causa assoluta il potere di far esistere la serie de' contingenti, e di non farla esistere. Senza di ciò l'esistenza del mondo contingente sarebbe impossibile.

Ma se il mondo, si dice, non ha alcuna relazione colla felicità dell'Essere Creatore; o altrimenti, se Dio non avesse veduto, che era meglio creare il mondo che il non crearlo, come avrebbe potuto crearlo? Io ritrovo, che i filosofi hanno differentemente risoluto questa difficoltà. Alcuni hanno creduto, che affinchè la libertà scelga una cosa in preferenza di un' altra non è necessario che essa la riguardi come migliore dell' altra; che, in conseguenza, fra due cose indifferenti riguardo a lui, l' essere intelligente e libero può scegliere quella che vuole; nè si dee cercare altra ragione di questa scelta che la volontà. L'esistenza del mondo e la non esistenza dello stesso, sono, riguardo a Dio, indifferenti, e l'una cosa non è migliore dell'altra per lui. Iddio dunque, dicono questi filosofi, creò il mondo, non perchè vide che era migliore il crearlo, ma perchè volle crearlo. Leibnizio e la sua scuola vogliono assolutamente che la libertà dipenda dai motivi, in modo che fra due beni eguali la volontà non può scegliere; e perciò pretendono, che la percezione del migliore è essenziale all'uso della libertà; poichè questa non può giammai determinarsi che in vista del migliore.

Il Filosofo alemanno pretende, che l'opinione contraria attacca il suo principio della ragion sufficiente. Clarke si è opposto alla sentenza leibniziana. « È vero « (egli ha detto) che niente esiste senza una ragion « sufficiente; e che nulla esiste di una certa maniera « piuttosto che di un' altra, senza che vi sia eziandio « una ragion sufficiente perciò; e per conseguenza al« lora che non vi è alcuna causa non può esservi alcun

« effetto. Ma questa ràgion sufficiente è sovente la sem-
« plice volontà di Dio. Per esempio, se si considera
» perchè una certa porzione o sistema di materia è
« stato creato in un certo luogo, ed un' altra in un
« altro determinato luogo; essendo ogni luogo assolu-
« tamente indifferente ad ogni materia, sarebbe stata
« precisamente la stessa cosa *vice-versa;* supposto che
« le due porzioni di materia o le loro particelle sieno
« simili; se, dico io, si considera ciò, non se ne può
« allegare altra ragione, che la semplice volontà di
« Dio. E se questa volontà non potesse giammai agire
« senza essere predeterminata da qualche causa, come
« una bilancia non potrebbe muoversi senza il peso
« che la fa inclinare, Dio non avrebbe la libertà di
« scegliere, e con ciò s' introdurrebbe la fatalità. »

Leibnizio replicò al ragionamento di Clarke nel modo seguente: « Si vede, che il mio assioma non è stato
« ben compreso; e che sembrando di accordarlo si ri-
« getta. *Egli è vero,* dicesi, *che nulla vi è senza una*
« *ragion sufficiente, perchè esso è così piuttosto che*
« *non altrimenti.* Ma si aggiunge, che questa ragion
« sufficiente è sovente la *semplice volontà di Dio;*
« come allora che si domanda, perchè la materia non
« è stata altrimenti situata nello spazio, rimanendo le
« stesse situazioni fra i corpi. Ma ciò per lo appunto
« è sostenere che Dio vuole qualche cosa, senza che
« vi sia alcuna ragion sufficiente della sua volontà con-
« tro l'assioma o la regola generale di tutto ciò che
« accade. Ciò è ricadere nell'*indifferenza vaga*, che
« io ho mostrata chimerica assolutamente, eziandio
« nelle creature, e contraria alla sapienza di Dio, come
« se egli potesse operare senza operar per ragione. Mi
« si oppone, che non ammettendo questa *semplice vo-*
« *lontà,* si toglierebbe a Dio il potere di scegliere, e

« si cadrebbe nella *fatalità*. Ma la cosa è tutta al con-
« trario: si sostiene in Dio il potere di scegliere; poi-
« chè un tal potere si fonda su la ragione della scelta
« conforme alla sua sapienza. E non è certamente que-
« sta fatalità (la quale non è altra cosa che l'ordine
« il più saggio della Provvidenza), ma una *fatalità* o
« *necessità bruta*, quella che bisogna evitare, ove non
« vi ha nè sapienza nè scelta (1). »

Io ritornerò su questa quistione, parlando della libertà umana. Questa quistione intanto fra Leibnizio e Clarke non si versa su l'esistenza della libertà in Dio: tutti e due questi filosofi convengono che Dio è perfettamente libero nelle sue operazioni relative all'esistenza ed al governo delle creature; tutti e due, in conseguenza, riguardano l'esistenza del mondo come contingente, e la creazione non come necessaria, ma come un atto libero dell'Onnipotente. Ecco come l'illustre Wolfio ragiona su di tal oggetto: « *L'ente infi-*
« *nito è eminentemente modificabile. L'analogo del*
« *modo* è ciò il cui opposto assolutamente non ripu-
« gna all'ente infinito; ma che intanto non ha in que-
« sto ente la ragione sufficiente per esistere attualmente.
« Per esempio dimostreremo nella Teologia naturale,
« aver Dio creato liberamente questo universo; e che,
« in conseguenza, non è ripugnante a Dio il decreto
« di non crear l'universo. Ma poichè Dio si è servito
« della sua libertà in un modo conveniente alla somma
« ragione che è in lui, ha stimato piuttosto di crear
« l'universo che di non crearlo; perciò non è permesso
« di non trovare in lui la ragion sufficiente di non
« creare il mondo: un tal decreto, in conseguenza,
« non fu giammai in Dio, ma vi fu invece il decreto

(1) I. Raccolta di pezzi fra Leibnizio, Clarke e Newton. II; replica di Clarke; III. scritto di Leibnizio.

« contrario di creare il mondo. Questo decreto dun-
« que di creare il mondo è un *analogo di modo*. L'ente
« infinito si dice *eminentemente modificabile*, in quanto
« che, oltre delle cose le quali sono assolutamente ne-
« cessarie, se ne danno in lui delle altre, le quali non
« sono assolutamente necessarie, ma sono in lui per
« una necessità ipotetica, in modo che ripugna, che at-
« tualmente vi sia l'opposto di esse.

« *Iddio volle l'esistenza di qualche mondo, senza*
« *alcuna coazione interna*. Iddio è sufficientissimo a
« sè stesso; e perciò non ha affatto bisogno di alcuna
« cosa al di fuori di sè, nemmeno per ricavare alcun
« piacere da alcuna cosa. Perciò riguardo a lui è in-
« differente che esista qualche mondo, o che non esista
« alcun mondo. Non fu egli dunque indotto da alcuna
« necessità a voler l'esistenza di un qualche mondo.
« Intanto, poichè ha dovuto esservi qualche motivo,
« pel quale Dio ha voluto piuttosto produrre qualche
« mondo, che non produrne alcuno; e questo motivo
« è stato una ragione dedotta in parte dallo stesso Dio,
« in parte dalla perfezione del mondo, con cui poteva
« fare del bene, non a sè, ma ad altri; non rimane
« altro da dire, se non che egli ha giudicato più con-
« veniente a' suoi attributi il produrre qualche mondo,
« che il non produrne alcuno. Volle perciò l'esistenza
« di qualche mondo, perchè giudicò che ciò era con-
« veniente a lui. Vi è perciò solamente una qualche
« ragione di convenienza, la quale conduce a potersi
« spiegare in un certo modo intelligibile, perchè Dio
« abbia voluto produrre qualche mondo, ma che non
« induce affatto la menoma necessità all' atto del suo
« volere (1). »

(1) Wolfio, Ontol. § 842 e 846. Teolog. nat., par. I, § 430.

La creazione non fu dunque necessaria, ma libera.

§ 84. Ma come conciliare insieme la libertà di Dio coll' immutabilità dello stesso? Iddio non può essere altrimenti di quel che è. Egli è quel che è essenzialmente. Supporre che Dio poteva non esser creatore di questo mondo è supporre che egli poteva essere altrimenti di quel che è; è distruggere l'immutabilità della sua natura.

Un illustre teologo stabilisce questa regola di logica: Che quando due proposizioni sono evidentemente dimostrate bisogna ammetterle tutte e due, sebbene fossimo nell'impotenza di conciliarle insieme. Egli applica questa regola alla presente quistione, e così scrive: « Si « prova che Dio ha fatto il mondo liberamente, men- « tre non può essere obbligato a farlo, nè da verun « altro, essendo egli il primo, nè dal suo proprio bi- « sogno, essendo egli perfetto, nè dal bisogno del mondo, « il quale non essendo niente, non poteva certamente « esigere che il suo autore il facesse. Il mondo adun- « que non riconosce altra causa che il solo voler di Dio, « il quale non trovando fuor di sè altro che il nulla, « nulla per conseguenza egli vede che il tiri a fare; « onde fa solo quel che vuole, e solo perchè lo vuole; « in che perfettamente egli è libero. E chi non vede « in Dio questa libertà, non vede in lui la sua indi- « pendenza nè la sua sovranità assoluta; mentre chi è « costretto necessariamente a donare non è padrone « del dono suo, e se il mondo ha l'essere dipendente- « mente, esso non può averlo necessariamente: poichè « ogni necessità assoluta ed invincibile include mai « sempre in sè qualche cosa d' indipendente.

« Troviamo forse sì facile l'accordare la sovrana li- « bertà di Dio con la sovrana sua immutabilità come « è facile l' intendere separatamente l'una dall'altra?

« Dovremmo noi dunque tener sospese queste prime
« verità da noi vedute, sotto pretesto, che, andando più
« oltre, troviamo cose che ci sembrano fra esse irre-
« conciliabili? Il ragionare così è un servirsi della sua
« ragione per tutto sovvertire e confondere. In somma
« dunque concludiamo, che nelle cose anche più certe
« possiamo trovare difficoltà per noi insuperabili; e che
« non sappiamo più a che attenerci se chiamiamo in
« dubbio tutte le verità conosciute, che non sapremo
« insieme accordare: non potendo se non quindi ve-
« nire tutte le difficoltà che noi troviamo ragionando,
« nè potendosi combattere la verità, se non se con
« qualche principio che da essa provenga.

« E per questo appunto la prima regola della no-
« stra logica si è, che mai non si lascino le verità una
« volta conosciute, per difficoltà che s'incontri in vo-
« lerle poi conciliare; ma che, per lo contrario, si ten-
« gano sempre stretti, per così dire, i due capi della
« catena, benchè non si vegga sempre il mezzo, dove
« la concatenazione si unisce (1). »

Questa regola di logica, bene intesa, è giusta. Due verità non possono esser contradittorie l'una all'altra; ma possiamo incontrare delle difficoltà nel modo di accordarle. Ciò ha luogo principalmente ragionando dell'infinito. L'infinito esiste certamente; ma esso è incomprensibile. Lo spirito umano è necessariamente condotto partendo dal composto di porre il semplice, partendo dal mutabile di porre l'immutabile, partendo dal tempo, di giungere all'eternità, partendo dal finito di giungere all'infinito; ma quando si tratta di spiegare il come l'ultima di queste realtà produce la prima; cioè quando si tratta di spiegare come l'im-

(1) Bossuet, Trattato del libero arbitrio, capo IV.

mutabile, l'infinito, l'eterno, produce il variabile, il finito, il tempo, gli si presenta un abisso. Che cosa han fatto i filosofi? Alcuni han fatto sparire o l'uno o l'altro de' due termini della relazione: altri hanno uniti in uno i due termini; altri finalmente ci han presentato un legame incomprensibile; ma esente da contradizione. Gli atomisti e gli atei han fatto sparire l'infinito, l'immutabile, l'eterno, nel rigore del termine, cioè ciò che esiste senza successione. È questa la dottrina contenuta nel libro del sistema della natura.

Alcuni panteisti han fatto sparire il finito, il mutabile, il tempo: eglino hanno negato con Senofane l'esistenza de' cambiamenti della natura. Altri panteisti finalmente, con Spinoza, hanno riuniti in uno i due termini;eglino han riguardato il finito,il mutabile, come il modo dell'infinito, dell'immutabile. Finalmente i teisti han detto, che il mutabile, il finito, il tempo è realmente distinto dall'infinito, dall'immutabile, dall'eternità; ma che l'infinito e l'immutabile produce il finito ed il mutabile, con una libera creazione: la libertà dell'immutabile, hanno eglino detto, è il mezzo che unisce i due termini dell'esistenza; ma si presenta un mistero, volendo comprendere la libertà dell'immutabile.

I primi filosofi, ponendo il finito senza l'infinito ci presentano una contradizione evidente. I secondi, negando l'esistenza de' cambiamenti, smentiscono la testimonianza del senso intimo, e perciò rovesciano tutta la filosofia. I terzi, presentandoci un immutabile mutabile, pongono una contradizione evidente. Questi diversi pensamenti, sull'origine delle cose, son dunque falsi. Qual altro partito ci rimane? Concluderemo noi collo scetticismo, che tutto è incerto e falso? Ma non andremo noi così ad abbracciare tutte le contradizioni

che la filosofia ha rimproverato allo scetticismo? Il partito il più saggio ed il solo conforme alla ragione è il teismo, il quale ci presenta solamente un mistero. E qual ripugnanza possiamo noi avere di ammettere l'incomprensibile? Possiamo noi forse comprendere l'infinito?

§ 85. Ma sebbene noi non comprendiamo l'atto libero creatore, pure possiamo dileguare la contradizione apparente fra la libertà e l'immutabilità. Sembra che un atto libero dee essere un atto contingente, e che un atto contingente supponga in Dio uno stato antecedente d'inazione; e perciò un cambiamento dallo stato d'inazione a quello di azione. In questa obbiezione si suppone che l'atto creatore sia un effetto ed un modo della divina sostanza. Ciò è falso. In Dio non vi sono nè effetti nè accidenti, non vi è alcuna cosa che sia seconda, cioè dopo di un'altra. Tutto ciò che è in Dio è lo stesso semplice Dio.

Si replica, se l'atto creatore non è distinto dall'essenza divina; siccome questa è necessaria; così dee considerarsi come necessario l'atto creatore: ora ciò che è necessario non è libero.

Il dotto Petavio scrive su l'oggetto, quanto segue: « La prima cosa che bisogna tener per certa su la « volontà di Dio è, che nè la stessa facoltà, nè l'a- « zione, le quali tutte e due son contenute sotto il « nome di *volontà*, differiscono dalla stessa sostanza di « Dio. Poichè l'azione della libera volontà di Dio è, « per sua natura rimanente in lui da cui scaturisce. « Non essendovi perciò alcun accidente che sopravvenga « o sia inerente alla sostanza di Dio; ma tutto ciò che « è in Dio, essendo lo stesso Dio, pure ciò che dicesi « azione della volontà è Dio, ed eterno come Dio.

« Volgarmente si dubita, se l'azione libera della vo-

« lontà di Dio sia la stessa cosa della sostanza e del-
« l'essenza di lui; poichè, dicesi, da questa supposi-
« zione è necessario che segua una di queste due cose: o
« che esistano necessariamente o necessariamente si pro-
« ducano le cose che son create dalla volontà divina;
« poichè è impossibile che non abbia esistenza quest'a-
« zione della divina volontà, non essendo possibile la
« non esistenza della divina sostanza: o pure, ponendo
« la possibilità della non esistenza della cosa prodotta
« dall'azione di Dio, si dee porre la possibilità della
« non esistenza della divina sostanza... S. Tommaso,
« dice su quest'oggetto: *la volontà di Dio con un*
« *unico e medesimo atto vuole sè e le altre cose, ma*
« *la sua disposizione a sè è necessaria e naturale;*
« *la sua disposizione alle altre cose è secondo una*
« *certa convenienza, non necessaria e naturale, nè*
« *violenta o non naturale, ma volontaria. Ciò che è*
« *volontario, è non naturale, nè violento, nè necessa-*
« *rio.* Questo luogo è insigne, da cui impariamo in
« primo luogo, che a ciò che è volontario non sola-
« mente è opposto ciò che è violento, ma eziandio ciò
« che è necessario e naturale (1). »

Iddio, dicono i teologi, è *purus actus, et totus actus*, un atto semplicissimo; ma questo atto, in quanto è creatore dell'universo, è un atto libero. Questo atto è immutabile: ciò significa, che esso non può cessare di essere atto creatore libero. Questa impossibilità non cambia mica la natura dell'atto creatore, la quale è di esser libero; essa esprime una verità meramente soggettiva, la quale consiste in ciò che lo spirito vede una contra-

---

(1) Petav., Dommi teologici, de Deo, lib. IV, num. XII, XIII e XIV.

dizione nella supposizione del cambiamento. La necessità assoluta è una legge logica de'nostri pensieri. Sarebbe un errore il trasportare la necessità logica al di fuori del nostro spirito, ed il cambiarla in una forza necessitante; sarebbe un voler personificare il destino o la fatalità. L'immutabilità dell'atto creatore libero è espressa dalla seguente proposizione: *l'atto creatore libero è.* In essa non si contiene la menoma contradizione. La confusione della necessità logica colla necessità reale ha somministrato ai fatalisti un argomento contro la libertà umana. La prescienza di Dio, si dice, rende infallibile l'azione preveduta; e perciò quest'azione non può non accadere: è necessario dunque o di togliere la prescienza delle azioni libere, o di togliere interamente la libertà. Una tale obbiezione contro la libertà è per lo appunto fondata su la confusione delle due necessità di cui parlo. *La prescienza delle azioni libere rende impossibile l'opposto di queste azioni.* Questa proposizione è vera. Ma che cosa ella mai significa? Significa, che ponendo la prescienza infallibile dell'azione A, per esempio, io trovo una contradizione togliendo col mio pensiere l'azione A; poichè ciò sarebbe lo stesso che porre la prescienza dell'azione A come infallibile e come fallibile insieme.

Ma questa necessità logica ha essa forse alcuna cosa di comune con una necessità reale? E la mia impossibilità logica di concepire l'opposto dell'azione A insieme coll'infallibilità della prescienza dell'azione stessa ha essa forse alcuna cosa di comune con un'impossibilità reale nell'agente libero?

§ 86. La ragione speculativa ha bisogno di un Dio persona: essa non può rimaner soddisfatta se non giunge all'atto libero creatore. Il cuore umano non ne ha minor bisogno. Quando siamo circondati da mali;

pe' quali non ci si presenta alcun pronto rimedio, non è forse un conforto per l'uomo l'idea di un Dio onnipotente che può soccorrerci, e che non abbandona colui che spera in lui? Quel grido, che ne' gravi pericoli ci fa ricorrere a Dio, è ben chiamato da Tertulliano la testimonianza di un'anima veramente cristiana. Intanto, i filosofi hanno cercato con varie cavillazioni di rapire a' miseri mortali questa risorsa estrema della virtù infelice. Tutti ammettiamo, dice Elvezio, un Dio fisico, e se non tutti ammettiamo un Dio morale, ciò dipende perchè la giustizia del cielo non corrisponde a quella della terra. Io domando, se un cuore retto e virtuoso, allora che vede la virtù infelice, non desidera che un Dio giusto dia alla virtù il premio dovutole, ed al vizio la meritata pena, qual pensiere desolante non sarebbe per l'uomo il pensare che tutto è sottoposto ad una cieca fatalità, e che la sorte di Nerone e di Socrate sia stata definita su questa misera terra? Il vedere, che la giustizia del cielo non corrisponde all'idea che l'uomo ha della giustizia, lungi di provare che non vi è un Dio morale, prova tutto il contrario. Se l'idea della giustizia è indelebile nel cuore umano; se questa vuole che la virtù sia premiata, e che il vizio sia punito; quando questa legge della nostra natura morale non si vede eseguita su questa terra non è forse un bisogno del cuore umano il credere che Dio ha riserbato dopo la morte l'esecuzione della perfetta giustizia?

Ma ascoltiamo un celebre teista: « Io medito su l'or-
« dine dell'universo, non per ispiegarlo per mezzo di
« vani sistemi, ma per ammirarlo incessantemente,
« per ammirare il saggio Autore che vi si fa sentire.
« Io converso con lui, io penetro tutte le mie facoltà
« della sua divina essenza; io m'intenerisco all'aspetto

« de' suoi benefizj, io lo benedico per i suoi doni; ma
« io nol prego: che cosa gli domanderei? Che egli
« cambiasse per me il corso delle cose, che facesse dei
« miracoli in mio favore? Io che debbo sopra tutto
« amare l'ordine stabilito dalla sua sapienza e mante-
« nuto dalla sua provvidenza, vorrei io che questo
« ordine fosse turbato per me? No, questo voto teme-
« rario meriterebbe piuttosto di esser punito che esau-
« dito. Io non gli domando nemmeno il potere di fare
« il bene; perchè domandargli ciò che egli mi ha dato?
« Non mi ha egli dato la coscienza per amare il bene,
« la ragione per conoscerlo, la libertà per isceglierlo?
« Se io fo il male non ho alcuna scusa; io lo fo perchè
« voglio farlo: domandargli ciò che egli mi domanda,
« è volere che egli faccia la mia opera, e che io ne rac-
« colga la mercede: non esser contento del mio stato è
« non voler più esser uomo; è volere altra cosa diversa
« da ciò che è, è volere il disordine ed il male. Sorgente
« di giustizia e di verità, Dio clemente e buono! Nella
« mia confidenza in te, il supremo voto del mio cuore
« è, che sia fatta la tua volontà. Unendovi la mia, io
« fo ciò che tu fai; io consento alla tua volontà; io
« credo partecipare anticipatamente alla suprema feli-
« cità, che ne è il prezzo (1). »

Questa filosofia dell'eloquente Scrittore di Ginevra è falsa, e contraria alle inclinazioni del cuore umano. Allora che io son oppresso da' mali, o che li prevedo imminenti non desidero io naturalmente di esserne liberato? E se io credo in un Dio onnipotente e libero, non debbo credere, che egli può liberarmi da'mali che mi son presenti o imminenti? E se io credo alla sua bontà, non debbo sperare che egli verrà in mio soc-

(1) Rousseau, Émile, lib. IV.

corso? Posso io dunque in tali circostanze non invocare il soccorso dell' Onnipotente, e non sperare che egli mi soccorrerà? Quest'invocazione del soccorso divino, e la manifestazione dalla mia speranza in esso non è forse una preghiera? Non è egli consolante il poter dire col Salmista: *si tu, Domine, spes mea quem timebo?* Il Dio di Giovan Giacomo sarebbe egli molto differente dagli déi di Epicuro e della cieca fatalità degli atei? Non solamente noi siam determinati dalla nostra natura ad invocare il soccorso dell' Onnipotente, all'aspetto de' mali presenti o futuri, ma eziandio ad invocarlo all' aspetto de' beni di cui godiamo; poichè dobbiamo riconoscere che Dio è il datore d'ogni bene, e desiderando la continuazione de' suoi beneficj è naturale il pregarlo di continuarceli.

La preghiera è dunque un bisogno della nostra natura morale, ed un dovere che la legge naturale ci prescrive. Essa è necessaria alla nostra felicità ed alla nostra virtù. La preghiera può consistere nel ringraziare Dio de' beni ricevuti, o de'mali da cui ci ha liberati. Essa può consistere nel pregar Dio che continui a somministrarci i divini benefizj, o che ce gli accordi, se ancora non si è compiaciuto di accordarceli. Essa può consistere a liberarci da' mali presenti o imminenti. Essa può aver per oggetto tanto noi che i nostri simili; poichè abbiamo tutti il dovere di amarci scambievolmente. Ma, si dice, il pregar Dio non è la stessa cosa, che il domandargli che egli turbi l'ordine stabilito? Ma non è questo, io rispondo, un sofisma vergognoso? Il fare delle azioni virtuose, e sperare che Dio ci ricompenserà, è egli un pretendere che l'ordine stabilito sia turbato? Le preghiere non fanno forse parte di quest'ordine stabilito? Ed in quest'ordine stabilito non vi sono delle cause e degli effetti, de'mezzi

e dei fini? E non è egli vero che il fine non si ottiene se non per i mezzi, come gli effetti accadono per le cause? E dal sapersi, che tutto è stabilito nel decreto eterno di Dio, può egli inferirsi, che il mezzo è inutile pel conseguimento del fine? Perchè tutto è determinato segue forse che i medicamenti sono inutili all'ammalato?

Ascoltiamo l'autore della Teodicea, il quale ha ben confutato tutti questi sofismi: « Si dirà: Se tutto è re-
« golato Dio non potrà fare de' miracoli. Ma fa d'uopo
« sapere, che i miracoli i quali avvengono nel mondo,
« erano eziandio inviluppati e rappresentati come pos-
« sibili in questo stesso mondo considerato nello stato
« di pura possibilità; e Dio che li ha fatti dopo, ha
« stabilito di farli quando ha scelto questo mondo. Si
« opporrà eziandio, che i voti e le preghiere, i me-
« riti ed i demeriti, le azioni buone e le azioni male,
« non servono a nulla, poichè nulla può cambiarsi.
« Questa obbiezione imbarazza molto il volgo, ed in-
« tanto essa è un puro sofisma. Queste preghiere, que-
« sti voti, queste buone o male azioni, che avvengono
« oggi, erano già presenti a Dio allora che egli prese
« la risoluzione di regolare le cose. Quelle che avven-
« gono in questo mondo attuale, erano ancora rap-
« presentate nell'idea di questo stesso mondo, ancora
« possibile co' loro effetti e colle loro sequele; esse vi
« erano rappresentate attirando la grazia di Dio, sia
« naturale, sia soprannaturale, meritando i castighi,
« domandando le ricompense; perfettamente della stessa
« maniera, come le cose avvengono realmente in que-
« sto mondo dopo che Dio l'ha scelto. La preghiera
« e la buona azione era sin d'allora una *causa o con-*
« *dizione ideale*, cioè una ragione inclinante, che po-
« teva contribuire alla grazia di Dio o alla ricompensa;

« come essa lo fa al presente di una maniera attuale.
« E come tutto è legato sapientemente nel mondo, è
« visibile che Dio, prevedendo ciò che avverrebbe li-
« beramente, ha regolato sopra di ciò il resto delle
« cose anticipatamente, o (il che è la stessa cosa) egli
« ha scelto questo mondo possibile, ove tutto era re-
« golato di questa maniera.

« Questa considerazione fa cadere nello stesso tempo
« ciò che era chiamato dagli antichi il *sofisma infin-*
« *gardo*, che concludeva a non fare alcuna cosa: per-
« chè, dicevasi, se ciò che io domando dee avvenire,
« esso avverrà anche quando io non farei alcuna cosa;
« e se esso non dee accadere non accadrà giammai,
« qualunque pena io mi prenda per ottenerlo. Questa
« necessità, che s'immagina negli avvenimenti distac-
« cati dalle loro cause, è chiamata *Fatum mahume-*
« *tanum;* perchè si dice, che un argomento simile fa,
« che i Turchi non evitino i luoghi ove la peste fa
« strage: ma la risposta è tutta pronta: l'effetto es-
« sendo certo, la causa che lo produrrà lo è ancora;
« e se l'effetto avviene, avverrà per mezzo di una
« causa proporzionata. Così la vostra pigrizia farà
« forse che voi non otterrete nulla di ciò che desi-
« derate, e che cadrete ne' mali che avreste evitati,
« operando con cura. Si vede dunque, che *il legame*
« *delle cause cogli effetti*, ben lungi di produrre una
« fatalità insopportabile, fornisce piuttosto un mezzo
« di toglierla. Tutto l'avvenire è determinato senza
« dubbio: ma come non sappiamo il come esso lo è,
« nè ciò che è preveduto o risoluto, noi dubbiamo fare
« il nostro dovere, secondo la ragione che Dio ci ha
« data, e secondo le regole che egli ci ha prescritto;
« e dopo di ciò dobbiamo esser tranquilli, e lasciare
« a Dio stesso la cura del successo; perchè egli non

« mancherà giammai di fare ciò che troverà il mi-
« gliore, non solamente pel generale, ma eziandio in
« particolare per coloro che hanno una vera con-
« fidenza in lui, cioè una confidenza, che non diffe-
« risce in alcuna cosa da una vera pietà, da una fede
« viva, e da una carità ardente; e che non ci fa omet-
« tere alcuna cosa di ciò che può dipendere da noi per
« rapporto al nostro dovere ed al suo servizio (1). »

Il signor Rousseau pretende, nel luogo rapportato, che non dobbiamo pregar Dio per esser virtuosi; ma non iscrive egli stesso, immediatamente dopo il luogo da me trascritto « nella giusta diffidenza di me stesso,
« la sola cosa che io gli domando, o piuttosto che io
« attendo dalla sua giustizia, è, di raddrizzare il mio
« errore, se io erro, e se questo errore mi è perico-
« loso. »

Si può dunque, anzi si dee implorare dal Padre dei lumi, che egli illumini il nostro intelletto facendogli conoscere il bene. Ma quale assurdità vi è a pregarlo, che egli mova eziandio la nostra volontà verso il bene? Non sentiamo forse noi giammai la tirannia delle nostre passioni, anzi non ne gemiamo noi sovente? L'esperienza giornaliera non ci convince forse, che noi spesso vediamo il bene e seguiamo il male? E non è forse una cosa conveniente alla nostra natura ed a quella di Dio, il pregarlo, che ci conceda la grazia di bene operare? E che cosa è mai questa grazia, contro di cui sono male inclinati i teisti ed i superbi filosofi, se non che *inspiratio sanctae dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus?*

La preghiera è dunque richiesta da' bisogni della

(1) Leibnitz, Essais de Theodicée, par. I, n.° 54, 55 e 58.

nostra natura morale, ed è conveniente alla natura divina. Essa è perciò un dovere indispensabile della legge immutabile della nostra natura morale.

Ma come Dio ci soccorre? Pregandolo di soccorrerci nol preghiamo forse di far de' miracoli? Io non entro ne' segreti della Provvidenza; ma non vedo alcuna forza in questa obbiezione. Il miracolo è un effetto visibile, contrario all' ordine consueto della natura; e perciò alle leggi note della natura; come sarebbe la risurrezione di un morto. Da ciò segue, che, potendovi essere degli effetti di cui ignoriamo la causa, e che non ci presentano alcuna contrarietà alle consuete leggi della natura, può stare, che questi effetti sieno prodotti immediatamente da Dio. Un astronomo prevede l'eclissi, le fasi della luna, e gli altri fenomeni celesti, che descrive nelle effemeridi. Ma vi è alcuno che possa prevedere tutti i pensieri e tutti i voleri degli uomini; non meno che tutti i cambiamenti che accadono nell' atmosfera, le piogge, i fulmini, le tempeste? Chi può assicurare che alcuno di questi effetti non sia operato immediatamente da Dio; o pure mediatamente per mezzo di spiriti invisibili superiori all' uomo? In tal caso tali effetti, sebbene non derivanti dalle cause che la filosofia conosce, non possono nondimeno annoverarsi fra i miracoli.

§ 87. L'idea di un Dio libero ed onnipotente è essenziale alla nostra ragion pratica. Coloro che tolgono la libertà a Dio, tolgono all'uomo il conforto più forte nelle avversità, ed il sostegno della virtù.

Alcuni filosofi, colla lodevole intenzione di difendere la bontà divina da'sofismi dell'empio e del manicheismo, hanno co'loro sistemi gratuiti ristretta la libertà di Dio. Tali sono i sistemi di Leibnizio e di Malebranche. Domandate a Leibnizio: Dio poteva egli creare un altro

universo invece di questo che ha creato? Poteva in questo universo fare il menomo cambiamento? Egli vi risponde: Che Dio poteva tutto ciò assolutamente; poichè la sua onnipotenza si estende a tutto ciò che è intrinsecamente possibile; ma che non poteva far nulla di ciò serbando illesa la sua sapienza. I principj della dottrina leibniziana sono i seguenti: Fra due o molti beni uguali il saggio non può sceglierne alcuno, ed egli dee rimanere inoperoso. Affinchè il saggio potesse agire è necessario che i beni fra i quali egli sceglie non sieno perfettamente uguali; e che uno di essi sia il migliore degli altri. Iddio vide tutti i mondi possibili: fra questi vi era il mondo attuale: egli lo scelse, perchè questo mondo è l'ottimo fra tutti i mondi possibili. Egli non potea crearne un altro: ciò sarebbe stato un appigliarsi al peggio, tralasciando il migliore. Ma questo mondo è tale, e non altro per tutte le sue particolarità: tutte queste particolarità sono essenziali a questo mondo, e perciò entrano necessariamente nell'idea dell'ottimo de' mondi possibili. Iddio dunque, serbando illesa la sua sapienza, non poteva operare altrimenti di quello che ha operato.

Ascoltiamo la spiegazione dell'*ottimismo* dall'autore stesso che l'insegna: « Dio è la *prima ragion* « *delle cose*: perchè quelle che son limitate, come « tutto quello che noi vediamo, e sperimentiamo, « sono contingenti, e niente hanno in esse che renda « la loro esistenza necessaria; essendo manifesto, che « il tempo, lo spazio, e la materia, unite ed uniformi « in sè stesse, ed indifferenti a tutto, potevano rice- « vere altri moti, ed altre figure, ed in un altro or- « dine. Bisogna dunque cercar *la ragione dell'esi-* « *stenza del mondo*, che è l'intero complesso delle « cose *contingenti*; e bisogna cercarla nella *sostanza*

« *che contiene in sè stessa la ragione della sua esi-*
« *stenza*, e la quale, per conseguenza, è necessaria ed
« eterna. Bisogna eziandio, che questa causa sia *in-*
« *telligente*; perchè questo mondo che esiste essendo
« contingente, ed un' infinità di altri mondi essendo
« egualmente possibili, ed ugualmente pretendenti al-
« l'esistenza, per dir così, come lo è questo; bisogna
« che la causa del mondo abbia avuto riguardo, o re-
« lazione a tutti questi mondi possibili, per determi-
« narne uno. E questo sguardo o rapporto di una so-
« stanza esistente a semplici possibilità, non può es-
« sere altra cosa se non che l'*intendimento* che ne
« ha l'idee: e determinarne uno non può essere che
« l'atto della *volontà* che sceglie. E la *potenza* di
« questa volontà è ciò che rende la volontà efficace.
« La potenza va all'*essere*, la sapienza o l'intendi-
« mento *al vero;* e la volontà *al bene*. E questa
« causa intelligente dee essere infinita in tutte le ma-
« niere, ed assolutamente perfetta *in potenza*, in *sa-*
« *pienza* ed in *bontà*, poichè essa va a tutto ciò che
« è possibile. E come tutto è legato, non vi è luogo
« di ammetterne più di una. Il suo intendimento è la
« sorgente dell'*essenze*, e la sua volontà è l'origine
« dell'*esistenze*. Ecco in poche parole la prova di un
« Dio unico, colle sue perfezioni, e dell'origine delle
« cose da lui.

« Ora questa suprema sapienza, unita ad una bontà,
« che non è meno infinita, non ha potuto non isce-
« gliere il migliore. Perchè come un minor male è
« una spezie di bene; così un bene minore è una spe-
« zie di male, se fa ostacolo ad un bene più grande;
« e vi sarebbe qualche cosa da corrigersi nelle azioni
« di Dio, se vi fosse mezzo di far meglio. E come
« nelle matematiche, quando non vi è nè *maximum*

« nè *minimum*; niente infine di distinto, tutto si fa
« egualmente; o, quando ciò non si può, nulla si fa; si
« può dire similmente in materia della perfetta sa-
« pienza, la quale non è meno regolata delle matema-
« tiche, *che se non vi fosse il migliore (optimum)*
« *fra tutti i mondi possibili, Dio non ne avrebbe*
« *prodotto alcuno.* Io chiamo *mondo* tutta la serie e
« tutta la collezione di tutte le cose esistenti, affinchè
« non si dica, che molti mondi potevano esistere in
« differenti tempi, ed in differenti luoghi. Perchè
« bisognerebbe contarli tutti insieme per un mondo, o
« se volete per un *universo*. E quando si riempireb-
« bero tutti i tempi e tutti i luoghi, egli resta sempre
« vero, che si sarebbero potuti riempiere d'una infi-
« nità di maniere, e che vi è un' infinità di mondi
« possibili, de' quali bisogna che Dio abbia scelto il
« migliore, poichè egli non fa alcuna cosa senza ope-
« rare secondo la suprema ragione.

« Qualche avversario, non potendo rispondere a
« questo argomento, risponderà forse alla conclusione
« con un argomento contrario, dicendo, che il mondo
« avrebbe potuto essere senza il peccato, e senza le
« sofferenze: ma io nego, che allora esso sarebbe stato
« *migliore*. Perchè fa d'uopo sapere, che tutto è le-
« gato in ciascuno de' mondi possibili: l'universo,
« qualunque possa essere, è tutto di un pezzo
« come un oceano: il menomo moto estende il suo ef-
« fetto a quale che siasi distanza, sebbene questo effetto
« divenga meno sensibile a proporzione della distanza:
« di maniera che Dio vi ha anticipatamente una
« volta per tutte tutto regolato, avendo preveduto le
« preghiere, le buone e le male azioni, e tutto il re-
« sto, e ciascuna cosa ha contribuito *idealmente*
« prima della sua esistenza alla risoluzione, che è

« stata presa su l'esistenza di tutte le cose. Di modo
« che alcuna cosa non può esser cambiata nell'u-
« niverso, non altrimenti che in un numero, salva
« la sua essenza, o, se volete, salva la sua *individua-*
« *lità numerica*. Così se il menomo male che avviene
« nel mondo vi mancasse, questo mondo non sarebbe
« più questo mondo, il quale, tutto calcolato, tutto
« esaminato, è stato trovato il migliore dal creatore,
« che l'ha scelto.

« Egli è vero, che possono immaginarsi dei mondi
« possibili senza peccato, e senza mali; ma questi
« stessi mondi sarebbero da un'altra parte nel bene
« molto inferiori al nostro. Io non saprei farvelo ve-
« dere particolarmente; perchè posso io conoscere, e
« posso io rappresentarvi gl'infiniti e paragonarli in-
« sieme? Ma voi dovete giudicarlo con me *ab effectu*,
« poichè Dio ha scelto questo mondo tale quale esso è.
« Noi sappiamo, da un'altra parte, che sovente un male
« produce un bene, che non si sarebbe ottenuto senza
« di questo male: sovente ancora due mali hanno
« fatto un gran bene.

Et si Fata volunt, bina Venena juvant.

« Un generale d'armata fa alcune volte un errore
« felice, che produce la vittoria di una gran batta-
« glia: e non si canta forse la vigilia di Pasqua nelle
« chiese del rito romano:

« O certe necessarium Adae peccatum,
« Quod Christi morte deletum est:
« O felix culpa, quae talem ac tantum
« Meruit habere Redemptorem! (1)

---

(1) Essais de Theodicée, par. I, num. 7 a 11.

§ 88. La ragione umana, volendo risalire all'origine dell'universo, è necessario che rimonti all'atto libero creatore; ma quando vuol comprendere il come di questo atto, ella incontra difficoltà insuperabili da qualunque lato si rivolga. Fa d'uopo ammettere l'incomprensibilità della creazione.

O altitudo divitiarum sapientiae, et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus? Quis enim cognovit sensum domini? Aut quis consiliarius ejus fuit? Aut quis prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia: ipsi gloria in saecula. Amen (1). Questa dottrina dell'Apostolo S. Paolo è, secondo me, una dottrina sublime, ed atta a reprimere l'orgoglio filosofico.

I metafisici maneggiano l'infinito colla stessa facilità con cui i geometri ragionano delle proprietà del triangolo. Io confesso di non essere tanto abile. All'aspetto dell'infinito la mia ragione si abbaglia. Nelle spinose quistioni su questa materia io mi appiglio sempre a quella soluzione che maggiormente soddisfa i bisogni del cuore umano. L'idea, che Iddio, salva la sua sapienza e la sua bontà, non poteva fare alcun cambiamento in questo universo, non mi sembra molto consolante. Mi sembra di maggior conforto e che allarga il cuore l'idea, che Dio può trovare ne' tesori della sua sapienza infiniti mezzi onde usarmi misericordia. Nella prima ipotesi: io dirò: Chi sa, se il soccorso di Dio entri nel migliore de' mondi? nella seconda dirò senza alcuna restrizione: *Domine, si vis potes me salvare: potens es, ex lapidibus istis suscitare filios Abrahae.* La fiducia in un re benefico è

(1) Ad Romanos, cap. XI, ver. 33 a 36.

tanto maggiore, quanto maggiore si crede la potenza di lui. Ora chi non vede che la potenza morale dell'essere intelligente è più estesa quanto più cose egli può fare, salva la sua bontà? Chi non vede, che nell'ipotesi leibniziana la potenza divina trovasi esaurita nella creazione di questo universo?

Passando ora alla quistione metafisica: potrei chiedere su le prime a Leibnizio: È egli certo, che nelle cose finite vi debba essere il massimo? Avete voi ben dimostrato questa vostra asserzione? Voi direte, che altrimenti l'essere intelligente non può scegliere, poichè non è possibile la scelta fra due beni uguali; essendo una tale scelta contraria al vostro principio della ragion sufficiente. Ma, io vi replico, ciò appunto è in quistione, cioè, se l'essere intelligente può fra due beni uguali prenderne uno, e lasciar l'altro. Se pel principio della ragion sufficiente voi intendete il principio della causalità, cioè, che ogni effetto dee avere una causa, vi si risponderà che l'esistenza del mondo presente ha per causa la volontà di Dio; ma voi volete di più una causa di questa volontà, cioè di questo volere: vi si risponde, che la causa prima non ha alcuna causa da cui dipende; che il volere di Dio è la causa prima dell'esistenza di questo mondo; e che è assurdo il domandare una causa di questa causa prima. Voi direte, che il principio della ragion sufficiente richiede che noi potessimo intendere o spiegare il perchè una cosa sia piuttosto che non sia, perchè sia tale piuttosto che non in altro modo: io vi rispondo, che il principio della ragion sufficiente inteso così è falso. Vi sono alcune cose alle quali bisogna arrestarsi, perchè esse sono primitive ed inesplicabili. L'esistenza di Dio è un'esistenza primitiva assolutamente; e che non ha alcuna causa; intanto co-

loro i quali insegnano, che bisogna sempre ammettere ciò di cui può assegnarsi la ragion sufficiente, pretendono che la ragion sufficiente dell'esistenza di Dio si contiene nell'intrinseca possibilità di lui; e così pongono la ragion sufficiente dell'esistenza nella non esistenza: quale assurdità maggiore di questa? Fa d'uopo rinunciare alla mania di voler tutto spiegare, se bramiamo di non ammettere delle assurdità.

Ma avviciniamoci maggiormente alla proposta quistione. L'intelligenza di Dio, secondo lo stesso Leibnizio, è necessaria. Iddio non può vedere i possibili in un modo diverso da quello in cui li vede. Egli dunque vede il mondo attuale necessariamente come il migliore di tutti i mondi possibili; ed involve contradizione il vederlo altrimenti. Iddio, da un'altra parte, non può fare alcuna cosa contraria alla sua sapienza: involve contradizione, che egli faccia un'azione contraria a quella dettata dalla sua sapienza, e dalla sua natura: involve dunque contradizione, che Iddio crei un mondo diverso dal presente; la creazione del mondo attuale è dunque essenziale a Dio: dove è dunque la libertà di Dio nella creazione dell'universo? Io non la trovo affatto. Dirà Leibnizio, che un altro mondo diverso dal presente è intrinsecamente possibile. Ma ciò è un dir nulla. La creazione di un mondo diverso dall'attuale è contraria all'essenza di Dio: ora il porre che Dio faccia ciò che è contrario alla sua essenza è porre una contradizione: la creazione dunque di un mondo diverso dal presente involve contradizione, cioè è intrinsecamente impossibile. Si potrà replicare, e cavillare quanto si vuole, non si sortirà giammai da questa alternativa, cioè che bisogna o rigettare l'*ottimismo*, o togliere a Dio la libertà.

L' autore citato insegna dunque: 1.° Che Dio era perfettamente libero di creare, o di non creare l'universo: in ciò egli si distingue da Leibnizio, il quale vuole, che il principio della ragion sufficiente ha determinato Dio a creare, perchè vide esser migliore il creare che il non creare; 2.° Iddio, essendosi determinato a creare, non ha potuto non volere procurarsi un onore degno di lui; 3.° perciò una persona divina doveva entrare nella serie dell' universo, e render l'universo degno di Dio. Questa persona divina doveva essere il Verbo eterno. « Poichè, dice Malebranche, il Verbo è la ragione universale; egli è « dunque colui che dee venire ad illuminare gli uo-« mini, i quali non possono essere ragionevoli, se non « che per la ragione. »

L' autore vede essere temerario il credere, che l' uomo possa così facilmente, come egli fa, entrare ne' consigli divini; perciò egli dice: « Se io non fossi « persuaso, che tutti gli uomini non sono ragionevoli, « se non perchè sono illuminati dalla sapienza eterna, « io sarei senza dubbio molto temerario di parlare « de' disegni di Dio, e di volere scovrire alcune delle « sue vie nella produzione della sua opera. Ma come « egli è certo, che il Verbo eterno è la ragione uni-« versale degli spiriti, e che per mezzo della luce che « egli spande in noi incessantemente, noi possiamo « tutti avere qualche commercio con Dio: non si dee « trovare a ridire, che io consulto questa ragione, la « quale, sebbene consustanziale a Dio stesso, non la-« scia di rispondere a tutti coloro, che sanno interro-« garla per mezzo di una seria attenzione. »

Malebranche dunque credeva di consultare l'eterna sapienza, e di udire le sue risposte! Con questa persuasione come potere riconoscere le illusioni della pro-

pria immaginazione? Ma seguiamo ad esporre il suo sistema.

« Allora che si pretende parlar di Dio fa d'uopo
« elevarsi in ispirito al di sopra di tutte le cose, e
« consultare con molta attenzione e con molto ri-
« spetto l'idea vasta ed immensa dell'Essere infinita-
« mente perfetto. Questa idea racchiude due attributi
« assolutamente necessarj per creare il mondo: una
« sapienza, che non ha limiti, ed una potenza a cui
« nulla può resistere. La sapienza di Dio gli discovre
« un'infinità d'idee di differenti opere, e tutte le vie
« possibili di eseguire i suoi disegni: e la sua potenza
« lo rende talmente padrone di tutte le cose, e tal-
« mente indipendete dal soccorso di chicchessia, che
« basta volere, affinchè le sue volontà sieno eseguite.
« Perchè bisogna principalmente fare attenzione, che
« Dio non ha bisogno d'istrumenti per operare; che
« le sue volontà sono necessariamente efficaci; in un
« vocabolo che come la sua sapienza è la sua propria
« intelligenza, la sua potenza non è differente dalla
« sua volontà. Di questo numero infinito di vie, per
« le quali Dio ha potuto eseguire il suo disegno, ve-
« diamo qual'è quella che egli ha dovuto preferire a
« tutte le altre; e cominciamo dalla creazione di que-
« sto mondo visibile, del quale e nel quale egli forma
« il mondo invisibile, che è l'oggetto eterno del suo
« amore. Un eccellente artefice dee proporzionare la
« sua azione alla sua opera; egli non fa per vie molto
« composte ciò che può eseguire per le più semplici;
« egli non agisce senza fine, e non fa giammai degli
« sforzi inutili. Da ciò bisogna concludere, che Dio,
« scovrendo ne'tesori infiniti della sua sapienza un'
« infinità di mondi possibili, come sequele necessarie
« delle leggi dei moti, che egli poteva stabilire, si è

« determinato a crear quello che avrebbe potuto pro-
« dursi e conservarsi per mezzo delle leggi le più
« semplici, o che doveva essere il più perfetto, per
« rapporto alla semplicità delle vie necessarie alla sua
« produzione, o alla sua conservazione.

« Dio poteva senza dubbio fare un mondo più per-
« fetto di quello in cui noi abitiamo. Egli poteva, per
« esempio, fare in maniera che la pioggia, la quale
« serve a render la terra feconda, cadesse più rego-
« larmente su le terre coltivate, che nel mare, ove
« essa non è tanto necessaria. Ma, per fare questo
« mondo più perfetto, sarebbe stato necessario che
« egli avesse cambiato la semplicità delle sue vie, e
« che avesse moltiplicato le leggi della comunicazione
« de' moti, per le quali il nostro mondo sussiste, ed
« allora non vi sarebbe stata tra l'azione di Dio e la
« sua opera quella proporzione che è necessaria per
« determinare un essere infinitamente sapiente ad
« operare; o almeno non vi sarebbe stata la stessa
« proporzione tra l'azione di Dio, e questo mondo
« sì perfetto, che vi è fra le leggi della natura,
« ed il mondo che noi abitiamo. Perchè il nostro
« mondo, comunque si possa immaginare imperfetto,
« è fondato su leggi di moto sì semplici e sì naturali,
« che esso è perfettamente degno del suo Autore.

« In effetto, io son persuaso che le leggi del moto,
« necessarie alla produzione ed alla conservazione
« della terra, e di tutti gli astri che sono ne' cieli, si
« riducono a queste due: la prima, che i corpi mossi
« tendono a continuare il loro moto in linea retta: la
« seconda, che quando due corpi s' incontrano, i loro
« moti si comunicano dall' uno all' altro, a propor-
« zione della loro pressione, e secondo la linea della
« loro pressione. Queste due leggi sono la causa di

« tutti i moti, i quali producono quella varietà di
« forme che ammiriamo nella natura.

« Non è lo stesso della causa generale come delle
« cause particolari, dell'intelligenza infinita, come
« delle intelligenze limitate. Dio, avendo preveduto
« tutto ciò che doveva seguire dalle leggi naturali,
« anche prima del loro stabilimento, egli non doveva
« stabilirle se doveva rovesciarle . . . . Se la pioggia
« cade su certe terre, e se il sole ne brucia delle altre;
« se un tempo favorevole alle messi è seguito da una
« gragnuola che le devasta; se un bambino viene al
« mondo con una testa informe ed inutile, che s'in-
« nalza sopra il petto, e lo rende infelice; ciò non
« accade, perchè Dio ha voluto produrre questi ef-
« fetti per mezzo di volontà particolari; ma ciò è
« perchè Dio ha stabilito delle leggi della comunica-
« zione de' moti, di cui questi effetti sono delle se-
« quele necessarie: leggi da un'altra parte si sem-
« plici, e nello stesso tempo si feconde, che esse ser-
« vono a produrre tutto ciò che vediamo di bello nel
« mondo, ed ancora a riparare in poco tempo la mor-
« talità e la sterilità la più generale . . . Dio non
« agisce per volontà particolari come le cause partico-
« lari. Egli non ha stabilito le leggi della comunica-
« zione de' moti nel disegno di produrre de' mostri, o
« di far cadere de' frutti avanti la loro maturità; egli
« ha voluto queste leggi per la ragione della loro fe-
« condità, e non della loro sterilità (1). »

§ 90. Secondo l'autore, di cui esponiamo il sistema, Iddio poteva creare, e non creare l'universo; ma, posto che si è determinato a crearlo, ha dovuto creare l'ottimo fra i mondi possibili.

---

(1) Trattato della Natura e della Grazia, dai n. 1. sino al 20.

La perfezione poi dell' opera, si dee giudicare dalla semplicità e dalla fecondità delle vie, con cui l' artefice conseguisce il suo fine. La sapienza divina richiede, che Dio sempre, o almeno ordinariamente, vada al fine che si è prefisso per una via che sia insieme semplicissima e fecondissima.

La semplicità delle vie consiste, secondo Malebranche, in ciò che Dio non opera mai, o almeno di raro, con volontà particolari; ma fa tutto con volontà, o sia con leggi generali, le quali sono determinate dalle cause occasionali seconde a produrre gli effetti speciali. Tutto ciò che avviene nella natura, avviene, dice il nostro autore, secondo le leggi generali, senza un particolare intervento della volontà di Dio. L' autore aveva in veduta di giustificare la provvidenza per l'esistenza del male nell'universo. Dio, egli dice, non vuole con delle volontà particolari i mostri, le tempeste devastatrici delle fruttifere campagne: questi funesti avvenimenti sono le sequele necessarie delle leggi generali da Dio stabilite, e che la sua sapienza gli vieta d' interrompere.

Ma rimontiamo più alto, ed esponiamo l' intero sistema di Malebranche su la causalità, tanto nell' ordine naturale che nell'ordine soprannaturale, riguardo a' miracoli ed alla grazia. Questa esposizione non sarà inutile al filosofo.

Vi sono delle cause efficienti naturali nella natura materiale? Malebranche risponde negativamente a questa quistione. Egli adduce varj argomenti a favore della sua dottrina, alcuni de' quali sono stati ripetuti da Hume, sebbene con un disegno diverso.

L' idea del moto, dice l' autore della Ricerca della verità, non è compresa nell' idea del corpo: noi non troviamo alcuna connessione fra l' una e l' altra, e

possiamo concepire il corpo ugualmente in moto ed in quiete. È dunque evidente che tutti i corpi grandi e piccoli non hanno la forza di muoversi, come una montagna, una casa, una pietra, un granello d'arena, in fine i più piccoli e i più grandi corpi che si possono immaginare.

Il nostro corpo dunque non può muoversi da sè stesso; ma non potrebbe forse esser mosso dall'anima nostra? Ma noi non vediamo alcun legame necessario fra la volontà dell'anima nostra ed il moto del nostro corpo; anzi vediamo che un tal legame non vi è, nè vi può essere. Si dee concludere, se si vuol ragionare secondo le nostre cognizioni, non esservi alcuno spirito creato che possa muovere un corpo quale che siasi, come causa vera, o principale. *Una vera causa è quella, tra la quale e l'effetto lo spirito percepisce un vincolo necessario.*

Non è dunque, conclude l'autore citato, l'anima mia la causa de'moti del mio corpo. Ma io so che voglio, e che voglio liberamente, non ho alcuna ragione di dubitarne, che sia più forte del sentimento interiore che ho di me stesso. Ma io nego che la mia volontà sia la causa efficiente del moto del mio braccio, delle idee del mio spirito, e delle altre cose che accompagnano i miei voleri; perchè non vedo alcun rapporto fra cose tanto differenti.

Quando si pensa all'idea di Dio, cioè di un essere infinitamente perfetto, quindi potentissimo, si conosce esservi un tal legame fra la sua volontà ed il moto di tutti i corpi, che è impossibile il concepire che ei voglia che un corpo sia mosso, e che questo non lo sia. Dobbiamo dunque dire che non vi è se non che la sua volontà la quale possa muovere i corpi. La forza movente de'corpi adunque non è ne'corpi che si muo-

vono, poichè questa forza movente non è altra cosa che la volontà di Dio. I corpi non hanno perciò alcuna azione. Allora che una palla in moto ne incontra un' altra e la muove, non le comunica nulla che abbia, poichè non ha la forza che comunica all' altra. *Una causa naturale non è una causa reale e vera, ma solo una causa occasionale, che determina l'Autore della natura ad operare di tale o tal maniera, in tale o in tale incontro.* Tutte le forze della natura non sono dunque che la volontà di Dio sempre efficace. Non vi sono perciò forze, potenze, cause vere nel mondo materiale e sensibile, e non conviene ammettere forme, facoltà e qualità reali per produrre effetti che i corpi non producono, e per dividere con Dio la forza e la potenza, che gli sono essenziali. Dio solo è dunque la vera causa, che ha veramente il potere di muovere i corpi. Così Malebranche è pervenuto al sistema delle cause occasionali. Ma fa d' uopo seguire il sistema malebranchiano in tutte le illazioni che l' autore stesso ne deduce.

Gli uomini per mezzo de' moti del loro corpo commettono tutti i più detestabili delitti. L'assassino spoglia ed uccide l' innocente viaggiatore co' moti delle sue braccia e de' suoi piedi. L'empio parla contro Dio; calunnia il suo simile; reca la seduzione nell' anima dell' innocente coi moti della sua lingua. Egli scrive de' libri contrarj alla verità, alla morale ed alla religione co' moti della sua mano. Iddio è, secondo Malebranche, la causa vera ed efficiente di tali moti: egli è dunque la causa efficiente ed immediata di tutti i peccati degli uomini. Era facile di prevedere questa illazione, e Malebranche l' ha preveduta; ma egli era troppo religioso per potere riguardare Dio come l'autore del peccato. Egli dunque pensò, che Dio non vo-

leva tali moti con delle volontà particolari, ma con una volontà generale, determinata dalle cause occasionali create. Iddio si è prescritta questa legge generale, di produrre, cioè, nel nostro corpo tutti quei moti che son voluti da noi. Tutti i moti particolari volontarj del nostro corpo son dunque prodotti da Dio con una volontà generale, secondo una legge generale. Egli ubbidisce in ciò a' voleri particolari delle creature, senza avere alcuna volontà particolare per tali moti. Ecco come Malebranche ha passato dalla dottrina delle cause occasionali a quella della provvidenza con volontà generali.

Appena un filosofo ha concepito un sistema, egli fa tutti gli sforzi per renderlo generale il più che gli sia possibile, e per appoggiarlo coi più speciosi argomenti. *Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora:* questa massima, vera quando si tratta dell'uomo e delle intelligenze finite, è stata applicata da Malebranche anche a Dio. Egli vuol distrigarlo da quel numero incalcolabile di decreti particolari. Il saggio va allo scopo per la via la più breve. Questa dimostra maggiormente la sapienza quanto è più feconda. Ora, di quanti effetti non è feconda la legge generale di produrre ne' corpi degli uomini tutti i moti voluti da loro? Iddio opera dunque per le vie le più semplici, ed insieme le più feconde. Egli opera nel mondo con volontà generali.

Le cause occasionali che risparmiano a Dio delle volontà particolari debbono avere tre proprietà: la prima è, che Dio si sia obbligato di fare sempre realmente ciò che la causa occasionale desidera che si facesse. Perchè se Dio nol facesse che alcune volte, bisognerebbe necessariamente attribuire a delle volontà particolari di Dio questa differente maniera di operare

nelle stesse circostanze dalla parte della causa occasionale; perciò queste cause occasionali debbono avere sempre e prontamente il loro effetto.

La seconda è, che gli effetti di queste cause occasionali non si facessero affatto senza di esse. Perchè, essendo stabilite per risparmiare a Dio delle volontà particolari a riguardo di questi effetti, esse non avrebbero questo fine se questi effetti si producessero senza di esse; poichè allora bisognerebbe che Dio gli avesse prodotti con delle volontà particolari.

La terza è, che Dio non determini le cause occasionali a porre la condizione in seguito della quale l'effetto si produce. Perchè in tal caso la causa occasionale non risparmierebbe a Dio delle volontà particolari, essendo necessario che egli ne avesse una a riguardo di questo effetto, che l'avrebbe indotto a determinarvi la causa occasionale. Quando gli uomini ordinariamente parlano o scrivono, sebbene, secondo Malebranche, sia Dio la causa efficiente che forma le loro parole ed i caratteri della loro scrittura, egli non ha in ciò alcuna volontà particolare; perchè non opera che con una volontà generale, determinata dalle volontà particolari degli uomini.

Malebranche cerca di abbracciare nel suo sistema tanto l'ordine naturale che il soprannaturale. Questo ultimo gli si presenta sotto due epoche differenti: la prima è quella dell'Antico Testamento, la seconda è quella del Nuovo. Fa d'uopo seguirlo nello sviluppo della sua dottrina.

§ 91. « Tutti i teologi e tutti i filosofi cristiani e « giudei hanno creduto sin qui che gli Angioli pos-« sono operare su i corpi, e muoverli; ma che eglino « nol fanno che in quanto Dio loro il permette, o loro « lo comanda, per eseguire per mezzo di questi spiriti,

« come suoi ministri e suoi inviati, gli ordini della « sua provvidenza; sia che egli si serva degli Angioli « rubelli per punire gli uomini malvagi, o per pro- « vare gli uomini buoni; sia che egli impieghi il mi- « nistero de' santi Angioli in una infinità di maniere, « che ci sono incognite, per contribuire alla salute « de' suoi eletti (1). »

Questa dottrina fa operare Dio con volontà particolari; cosa che Malebranche non voleva ammettere: egli dunque, in uno schiarimento del suo Trattato della Natura e della Grazia, imprende a provare che i miracoli frequenti dell'Antica Legge non provano in alcun modo che Dio opera con volontà particolari; egli scrive: « Certamente non mi si rende giustizia se « pretendesi che io penso che la manna, per esempio, « cadde nel deserto per lo spazio di quarant'anni tutti « i giorni della settimana, eccettuato il sabato, e ciò « per una sequela necessaria delle leggi della comuni- « cazione de' moti. Bisognerebbe essere molto insen- « sato e molto empio per aver simili sentimenti. Io « son persuaso che la maggior parte degli effetti mi- « racolosi dell'Antica Legge si facevano in conseguenza « di alcune leggi generali, poichè la causa generale « non dee eseguire i suoi disegni con volontà partico- « lari. Ma io sono molto lontano dal credere che que- « sti effetti straordinarj non sieno che sequele delle « leggi naturali della comunicazione dei moti. Io con- « vengo che si possono riguardare come miracoli; ed « io credo ancora che se ne fanno nel mondo più di « quello che s'immagina. Io pretendo poter dimostrare « per mezzo dell' autorità della Santa Scrittura, che

(1) Arnaldo, Dissertazione su i Miracoli dell'Antico Testamento.

« gli Angioli hanno ricevuto da Dio del potere sul
« mondo presente; che così Dio esegue le loro volontà,
« e per mezzo di esse i proprj disegni secondo certe
« leggi generali: di modochè tutto quello che vedesi
« di miracoloso nell'Antico Testamento non prova in
« alcun modo che Dio opera sovente con volontà par-
« ticolari. Così io credo che la disfatta di Sennache-
« rib, la peste che Davide tirò sul suo popolo, per
« averne voluto far la numerazione, la pioggia della
« manna, che cadeva regolarmente nel deserto, e mille
« altri simili effetti erano miracolosi. Ma io credo che
« Dio non faceva la maggior parte di questi miracoli
« che per l'azione, cioè secondo i desiderj dell'An-
« giolo che Dio aveva scelto per condurre il suo po-
« polo . . . E l'Angiolo non opera attualmente se non
« perchè Dio esegue attualmente i suoi desiderj, e
« perciò i suoi disegni eterni; dello stesso modo in
« cui io non muovo attualmente il braccio se non
« perchè Dio fà esattamente ciò che io desidero, e ciò
« che io penso di fare. Così i miracoli dell'Antico
« Testamento non sono che sequele delle leggi natu-
« rali, che Dio si ha fatto per comunicare la sua po-
« tenza all' arcangiolo Michele, o all'Angiolo condut-
« tore. Così Dio forma e conserva il mondo puramente
« materiale per mezzo delle leggi generali della co-
« municazione del moto, ed egli tira da' corpi stessi
« le cause occasionali che determinano queste leggi:
« perchè l' urto de' corpi è ciò che determina la loro
« efficacia. Un corpo non è mosso giammai senza che
« un altro l'urti: un corpo è sempre mosso allora
« che esso è urtato.

« Dio conserva la vita degli uomini, ed ancora la
« società civile, per mezzo delle leggi generali della
« unione dell'anima e del corpo, e tira da queste due

« sostanze le cause occasionali che determinano,
« l'efficacia di queste leggi. Il mio braccio si muove
« secondo i miei desiderj: l'anima mia soffre del do-
« lore allora che una spina mi punge. Dio costruisce
« la sua grande opera per mezzo delle leggi generali
« della Grazia, secondo le quali egli vuol salvare tutti
« gli uomini nel suo Figliuolo: e perchè tutti gli uo-
« mini nascono peccatori, Dio non tira le cause occa-
« sionali, che determinano l'efficacia delle sue leggi,
« se non che da G. C., il quale è il capo che influisce
« ne' suoi membri, il mediatore fra Dio e gli uomini,
« il sommo pontefice de' veri beni, il vero Salomone,
« che ha ricevuto la sapienza senza misura, per fare
« un' opera, di cui il tempio de' Giudei non era che
« la figura, comunque esso sia stato magnifico.

« Finalmente, Dio ha governato il popolo giudeo
« per mezzo di leggi generali, la cui efficacia era de-
« terminata dall' azione di S. Michele, e de' suoi An-
« gioli. Faceva d'uopo d'intelligenze per condurre
« degli uomini, per ricompensarli, e per punirli. Che
« per mezzo della comunicazione de' moti la gra-
« gnuola guasti un frutto, che la pioggia ha fatto
« crescere, ciò non è propriamente un disordine; i
« corpi non sono capaci nè di bene, nè di male, nè
« di felicità, nè d' infelicità. Ma per uguagliare la ri-
« compensa al merito, bisognano delle intelligenze,
« che la regolano. In una parola, Dio ha stabilito tutte
« le potenze, le cause seconde, le gerarchie visibili o
« invisibili immediatamente per sè stesso, o pel mezzo
« di altre potenze, a fine di eseguire i suoi disegni con
« leggi generali, la cui efficacia sia determinata dal-
« l'azione di queste stesse potenze. Perchè egli non
« opera come i Re della terra, che danno degli or-
« dini, e nulla fanno. Dio fa generalmente tutto ciò

« che fanno le cause seconde. La materia non ha in
« in sè stessa la forza motrice, da cui dipende la sua
« efficacia; e non vi è alcun legame necessario fra la
« volontà degli spiriti e gli effetti che essa produce.
« Dio fa tutto; ma egli opera per mezzo delle crea-
« ture, perchè ha voluto comunicar loro la sua po-
« tenza, per eseguire la sua opera per vie degne
« di lui. »

Nel numero XXIII del terzo schiarimento l'autore citato scrive quanto segue: « Dio ama gli uomini.
« Egli li vuole salvar tutti; egli vuol fare un' opera
« bella, egli vuol fare la sua chiesa la più ampia e la
« più perfetta che sia possibile. Ma Dio ama infinita-
« mente più la sua sapienza; perchè egli l' ama in-
« vincibilmente, egli l'ama di un amor naturale e
« necessario. Non può dunque dispensarsi di operare
« della maniera la più saggia e la più degna di lui, e
« di seguire la condotta che porta maggiormente il
« carattere de' suoi attributi. Ora Dio, operando per
« le vie le più semplici e le più degne della sua sa-
« pienza, la sua opera non può essere nè più bella nè
« più ampia di quello che è. Perchè se Dio potesse
« per vie egualmente semplici fare la sua chiesa e più
« ampia e più perfetta di quello che è, egli non
« avrebbe voluto far l' opera la più degna di lui,
« operando come egli ha fatto. La sapienza di Dio
« impedendolo dunque di comporre le sue vie, non
« permettendogli di far de' miracoli in tutti i mo-
« menti, obbligandolo di operare di una maniera ge-
« nerale, costante ed uniforme, egli non salva tutti
« gli uomini, sebbene egli voglia veramente salvarli
« tutti. Perchè finalmente sebbene egli ami tutte le
« sue creature, nondimeno non fa per esse, che tutto
« ciò che la sua sapienza gli permette di fare, e seb-

« bene egli voglia avere una chiesa ampiissima e
« perfettissima, egli non la fa nondimeno assoluta-
« mente la più ampia e la più perfetta che sia possi-
« bile, ma la più perfetta e la più ampia che sia pos-
« sibile, per rapporto alle vie che sono le più degne
« di lui. Perchè, ancora una volta, Dio non forma i
« suoi disegni, se non che per la comparazione che
« egli fa delle vie coll' opera che esse possono ese-
« guire. Ed allora che ha conosciuto che vi è un
« maggior rapporto di sapienza e di fecondità fra
« certe vie e la loro opera, che fra tutte le altre e le
« loro opere; allora (io parlo umanamente) egli
« prende il suo disegno, egli sceglie le sue vie, egli
« stabilisce i suoi decreti. »

§ 92. Parmi di aver recato de' pezzi sufficienti a far comprendere il sistema di Malebranche su la provvidenza e su la libertà di Dio. Non sarà discaro al lettore che io lo riassuma qui. Esso consiste nelle seguenti proposizioni: 1.° Iddio non può operare che per lui. Se egli vuole operare, ciò è perchè egli vuol procurarsi un onore degno di lui. 2.° Niuna creatura può rendere a Dio un onore degno di lui: da un' altra parte, una persona non onora sè stessa: dunque vi sono in Dio più persone. 3.° Ancorchè l' uomo non avesse peccato, una persona divina si sarebbe unita all' opera di Dio per santificarla, e renderla degna del suo autore. 4.° Iddio non potè scegliere fra i diversi mondi possibili, che il più perfetto; altrimenti egli non avrebbe amato la sua gloria. 5.° Dunque l'opera di Dio reparata è più degna di Dio della stessa opera prima della sua corruzione. Dio ha dovuto dunque permettere il peccato. 6.° Vi sono delle maniere di operare semplici, feconde, generali e costanti, e ve ne sono delle composte, delle sterili, delle particolari,

e delle incostanti. Le prime son preferibili alle seconde. 7.° Iddio opera dunque per le vie le più semplici. 8.° Dovendo operare per le vie le più semplici, Iddio dee operare con volontà generali, e non già con volontà particolari. 9.° Iddio dunque ha stabilito le creature per cause occasionali, che determinano le sue volontà generali. 10.° Nell' ordine fisico l' urto de' corpi determina l'efficacia delle leggi generali della comunicazione dei moti. 11.° Nell' ordine morale naturale, i voleri degli spiriti umani e gli urti de' corpi esterni sul corpo nostro determinano l' efficacia delle leggi generali dell' unione dell' anima col corpo. 12.° Nell' ordine morale soprannaturale, i desiderj degli Angioli nell' Antico Testamento; e quei di G. C. nel Nuovo fanno lo stesso effetto, riguardo ai miracoli, ed alla grazia, che i voleri degli uomini riguardo a' moti volontarj del loro corpo.

La Teodicea di Leibnizio, ed il Trattato della Natura e della Grazia di Malebranche sono stati riguardati come due capi d' opera dell' umano ingegno. I loro autori hanno intrapreso queste opere col più lodevole disegno, che è quello di rendere amabile la provvidenza, e di giustificarla di tutte le accuse dell' empietà. Bayle ha cercato di porre in veduta, e di dare tutta la forza possibile agli argomenti de' manichei. I nemici della religione non han cessato di ripeter queste obbiezioni contro la bontà divina. Le opere dunque, che tendono a distruggerle debbono sempre esser care agli amici della verità e della virtù.

Ma la verità si dee difender tutta intera. Le opere di cui parliamo sembrano offendere l' onnipotenza e la libertà divina; e, sotto questo aspetto, pare che non presentino di Dio quella idea che i bisogni del cuore umano richiedono.

Io ho fatto alcune riflessioni contro il sistema di Leibnizio: queste sono eziandio valevoli contro quello di Malebranche, poichè tutti e due questi sistemi pongono, che Dio ha scelto l'ottimo dei mondi possibili; e che illesa la sua sapienza non può fare il menomo cambiamento in questa serie di cose. Ma oltre a ciò il sistema malebranchiano, riguardo all'operazioni di Dio con volontà generali, presenta un dommatismo manifesto; ed è contrario alla teologia cristiana.

Non vi possono, dice Malebranche, *esser forze nella materia.* Questa proposizione può forse riguardarsi, in buona filosofia, come incontrastabile? Non si potrebbe sostenere con fondamento, che i corpi sono aggregati di forze?

L'anima non può muovere il corpo, perchè io non vedo come possa farlo? Non è questo un pronunciare asserzioni senza alcun motivo legittimo?

Il corpo non può modificar l'anima. Non è, così dicendo, un opporsi alla testimonianza della coscienza?

Gli Angioli non possono muover la materia. Questa proposizione è opposta alla comune opinione de' Cristiani e de' Giudei; e non ha alcun fondamento nella filosofia. Il lettore potrà leggere su l'oggetto la Dissertazione citata di Arnaldo su la maniera, con cui Dio ha operato i miracoli nell'antica alleanza. Essendo questa una discussione teologica, è estranea a questa mia opera, la quale è meramente filosofica, ma, considerata la proposizione filosoficamente, è falso che uno spirito finito non può muover la materia.

G. C. è la causa occasionale della grazia. Questa proposizione è meramente teologica; e perciò estranea a questa mia opera. Arnaldo la combatte come contraria a' dommi della cristiana teologia. Il lettore potrà leggere su la stessa il terzo libro dell'eccellente

opera del citato Arnaldo, intitolata: *Riflessioni filosofiche e teologiche sul sistema della Natura e della Grazia.*

Il Sistema dunque delle cause occasionali non ha alcun fondamento nè nella filosofia, nè nella teologia. Se alcuno volesse negarmi la seconda parte di questa mia conclusione, io non entrerei, per tale oggetto, in controversia con lui; poichè qui non mi propongo di combatter Malebranche, che dal solo lato della filosofia.

§. 93. Malebranche s'impegna a tutto potere di dedurre il suo sistema dall'idea di Dio. È incredibile la confidenza con cui questo autore deduce le sue proposizioni, credendo di seguir l'evidenza. Egli arriva sino a credere di aver dedotto dall'idea di Dio, di cui la sana filosofia non può non ammetter la realtà, il mistero ineffabile della Trinità.

Iddio, egli dice, è una causa generale: or la causa generale non può operare con volontà particolari, ma con volontà generali: le volontà particolari non sono dunque degne di Dio. Ma questo argomento è fondato su di un equivoco. Il termine di *causa generale* può prendersi in due sensi molto differenti; e che non si debbono confondere. Può intendersi per *causa generale* un agente il quale non opera, che pel generale, senza discendere al particolare; come un re il quale governa il suo regno per mezzo di leggi, e di decreti generali; ma che non può ordinariamente attendere egli stesso alla loro esecuzione. Può intendersi ancora per causa generale un agente generale, la cui azione si estende a tutte le cose particolari; come i peripatetici credevano che il sole era un agente generale a riguardo di tutti gli effetti sublunari; e come i fisici moderni credono, che il *calorico* è la

causa generale della fluidità di tutti i corpi terrestri. Prendendo l'espressione di *agente generale* nel primo senso, è giusto il dedurne, che un agente generale non opera ordinariamente con volontà particolari; ma, prendendola nel secondo senso, una tal deduzione sarebbe falsa. Quando dunque l'autore del trattato della Natura e della Grazia fa questo argomento: *Dio è un agente generale: dunque non opera con volontà particolari*; o egli prende l'espressione di *agente generale* nel primo senso; ed il principio da cui parte è falso; o almeno gli si nega, ed è un supporre quello che è in quistione; o egli la prende nel secondo senso e gli si nega l'illazione la quale non iscende dal premesso principio.

Ma non vediamo noi forse, che il corso della natura si esegue secondo certe leggi generali? Ciò è incontrastabile ordinariamente: ma egli non bisogna confondere l'*operare secondo certe leggi generali*, coll'*operare con volontà generali*. Le leggi della comunicazione del motto nell'urto de'corpi son generali: intanto chi potrà asserire, che tutti gli avvenimenti dell'ordine fisico non sieno stati conosciuti, e voluti particolarmente da Dio? Supponiamo, per cagion di esempio, dieci corpi uguali in massa, e supponiamo collo stesso Malebranche, che il moto sia stato impresso da Dio nella materia: supponiamo inoltre che questi corpi si urtino scambievolmente, essendo situati co'loro centri di gravità in linea retta, il primo dopo l'urto non avrà che la decima parte della velocità che gli è stata impressa, ma non è stato Dio colui che ha impresso al primo corpo un grado di velocità piuttosto che un altro grado? Non è stato Dio colui, che ha posto questi corpi nello stato di potersi urtare scambievolmente? Sebbene dunque l'urto di

cui parliamo si esegua, secondo certe leggi generali, non lascia di esser vero, che Dio abbia voluto particolarmente tutto ciò che precede e che segue l'urto medesimo. È dunque un errore il confondere l'operare con leggi generali, e l' operare con volontà generali. Iddio ha creato la materia, e Malebranche ne conviene: egli ha dovuto crearla in uno stato determinato quale che siasi: egli ha impresso alla materia un determinato moto; e Malebranche ancora ne conviene. Ora si possono fare due supposizioni, di cui bisogna necessariamente ammetterne una: o si dee porre che le leggi del moto seguono naturalmente dall'inerzia della materia, secondo pensa il signor d'Alembert ed altri meccanici; o pure si dee porre, che sono arbitrarie e dipendenti dalla scelta sempre saggia di Dio: in qualunque di queste ipotesi bisogna ammettere, che Dio abbia conosciuto e voluto particolarmente tutti gli avvenimenti ed i fenomeni del mondo materiale; poichè chi vuole il principio dee volere la illazione, chi vuole la causa dee volere l'effetto; specialmente quando si tratta di un essere d'infinita sapienza, che nulla può ignorare, e che vede necessariamente tutto quello che segue da certe date condizioni, le quali egli può porre e non porre. Malebranche dunque s'inganna, allora che pretende, che il sistema delle cause occasionali, nell' ordine fisico, risparmj a Dio delle volontà particolari; poichè, come abbiamo detto, affinchè ciò possa aver luogo è necessario, che Dio attenda le cause occasionali, e non le prevenga: ora, siccome il primo anello della catena di queste cause occasionali fisiche è nella perfetta dipendenza da Dio, egli previene, e non attende le cause occasionali fisiche.

« Finalmente, come bene ha osservato Arnaldo, vi

« è molta differenza fra dire, che Dio opera o sembra
« operare secondo le leggi generali, che egli ha pre-
« scritte a sè stesso, e che egli non opera se non che
« secondo queste leggi generali. La prima cosa è
« quasi sempre vera, se ciò non è nei miracoli; lad-
« dove non è certo, che negli avvenimenti umani
« l'ultima cosa sia sempre vera. Se si considera un
« effetto particolare, e che non vi si trova alcuna cosa
« che non sia conforme alle leggi generali della na-
« tura, si ha ragione di dire, che Dio ha operato, ri-
« guardo a questo effetto, secondo queste leggi gene-
« rali. Ma come questo effetto, oltre la sua causa
« prossima, ha delle altre cause lontane, dalle quali
« non dipende meno che dalla prossima, bisognerebbe
« esser certo che non vi è intervenuto alcun ordine
« particolare della provvidenza di Dio, a riguardo di
« alcuna di queste cause, per poter dire assolutamente,
« che questo effetto non sarebbe stato che una sequela
« delle leggi generali della natura, e che Dio non vi
« avrebbe operato che secondo queste leggi. Or chi
« potrebbe assicurare ciò senza una prodigiosa teme-
« rità, e senza ruinar la fede, che noi abbiamo della
« provvidenza? Un esempio ce lo farà meglio conce-
« pire. La Scrittura ci racconta, che una pietra, ca-
« dendo dall'alto di una torre, schiacciò la testa di
« Abimelec, figliuolo di Gedeone, che aveva fatto uc-
« cidere tutti i suoi fratelli all'eccezione di un solo.
« Non si può ragionevolmente dubitare, che questa
« pietra cadendo non abbia osservato le leggi generali
« del moto delle cose pesanti, e che la piaga da essa
« fatta alla testa di questo malvagio principe, non si
« fosse fatta eziandio secondo la legge della comuni-
« cazione de' moti. Si può dunque dire, che Dio ha
« operato nella ferita di questo uomo malvagio, se-

« condo le leggi generali della natura da lui stesso
« stabilite. Ma da ciò segue forse, che Dio non abbia
« operato, che secondo queste leggi, e che non abbia
« avuto su di ciò alcuna volontà particolare? Per giu-
« dicarne rimontiamo più alto. Questa pietra cadde
« da questa torre. Cadde essa da sè stessa ? No: una
« donna la gettò: or chi può dubitare, che Dio non
« abbia condotto la volontà e la mano di questa donna,
« se si considera che la Scrittura c' insegna, esser
« ciò avvenuto per una giusta vendetta di Dio, la
« quale era stata predetta dal più giovine de' figliuoli
« di Gedeone, che era sfuggito alla crudeltà di suo
« fratello? Lo stesso è di un' infinità di altri acci-
« denti, che, a non considerarvi che le cause prossime,
« sembrano non essere che sequele delle leggi generali
« della natura, come sono le carestie, le pesti, i nau-
« fragj. Ma la religione c' insegna, che Dio vi può contri-
« buire, e vi contribuisce in effetto, in mille maniere che
« ci sono nascoste. Egli è dunque certo, che le seguenti
« proposizioni non si debbono confondere, nè inferir la
« seconda dalla prima: *Dio ha operato o è sembrato*
« *di operare a riguardo di un certo effetto, secondo*
« *le leggi generali della natura. Dio non ha ope-*
« *rato a riguardo di questo effetto, se non che se-*
« *secondo le leggi generali della natura; e questo*
« *effetto non ne è stato che una sequela* (1). »

Questa riflessione dell' uomo illustre, che ho citato, è di accordo con quella da me fatta contro l' autor dell' Emilio. Iddio può produrre immediatamente alcuni effetti nell' ordine della natura, ed in quello della grazia, senza che essi si mostrino a noi come mira-

(1) Arnaldo, Riflessioni sul sistema della Natura e della Grazia, lib. I, cap. I.

coli, poichè non sono contro le leggi generali della natura a noi note.

Un essere saggio, dice Malebranche, non fa alcuna cosa invano: egli dee dunque operare per le vie le più semplici. Se Dio, per cagion di esempio, vuole che il corpo A urti il corpo B; poichè egli sa tutto, conosce che A può andare ad urtar B per un'infinità di linee curve, e per una sola linea retta. Ora Dio vuole solamente l'urto di B per mezzo di A, e si suppone che egli non vuole il trasporto di A verso B, che per questo urto. È necessario dunque che A sia trasportato verso B pel cammino il più corto, cioè per una linea retta; perchè se il corpo A fosse trasportato verso B per una linea curva, ciò denoterebbe, o che colui che lo trasporta non sa altra strada, o che egli vuole non solamente l'urto di questi corpi, ma eziandio il mezzo di fare questo urto altrimenti che per rapporto a questo urto, ciò che è contro la supposizione.

Ma da ciò segue, che Dio sceglie le vie le più semplici per rapporto a'suoi disegni: quindi bisognerebbe conoscere i disegni di Dio per sapere se una maniera di operare per essere più o meno semplice è più o meno degna della sua sapienza Così, per continuare a parlare su l'esempio recato, supponiamo, che Dio voglia, che il corpo B, restando immobile, il corpo A l'incontrasse per la parte di B, la quale non istà dirimpetto ad A, ma che gli è opposta, è chiaro allora, che bisognerebbe che il corpo A fosse trasportato verso B per una linea curva, e non per una linea retta. Non si può, in conseguenza, giudicare della semplicità delle vie di Dio, se non si conoscono i disegni di lui. Ora chi può conoscere i disegni divini? L'Autore del trattato della Natura e della Grazia pre-

tende, che per giudicare della bontà di un' opera, e perciò della sapienza dell' artefice, non bisogna solamente considerare l' opera in sè stessa; bisogna paragonarla colle vie per mezzo delle quali è stata formata. Un pittore ha creduto dare de' segni sufficienti della sua abilità disegnando solamente un circolo senza servirsi di compasso; poichè un tal circolo fa maggiore onore a colui che lo disegna leggermente su la carta, di quello che gli fa una figura molto composta, e molto regolare descritta col soccorso degl' istrumenti di matematica. Per giudicare dell' artefice dall' opera, conclude Malebranche, non bisogna dunque tanto considerare l'opera quanto la maniera di operare dell' artefice. Or come gli uomini grossolani, segue il nostro autore, non vedono che l' opera di Dio, e non sanno la maniera, di cui Dio si è servito per costruirla, i difetti visibili dell' opera li colpiscono, e la sapienza incomprensibile delle vie non li porta ad ammirarne l'autore. Così ragiona Malebranche nella settima delle sue Meditazioni cristiane, num. 16. Egli ha, in conseguenza, creduto, che è stato meglio il fare un mondo con de' difetti visibili, come è il nostro, per mezzo di vie più semplici, che di farne uno senza difetti con vie più composte.

Arnaldo scrive contro di questa opinione di Malebranche quanto segue: « Quando Salomone, che era « ripieno di sapienza, volle fabbricare un tempio a « Dio, egli non badò se non che a farlo molto magni« fico, senza porsi in pena, se le vie necessarie per « eseguire questo gran disegno sarebbero più sem« plici, o più composte. Ed in effetto non se ne pos« sono immaginare meno semplici dell' impiego di « somme immense di danaro, e del travaglio di cen« tomila uomini per molti anni. Alcuno non ha mai

« creduto di stimar meno le opere pubbliche degli
« Egizj, dei Greci, e de' Romani, su la considera-
« zione delle incredibili spese con cui sono state ese-
« guite. Gli orologi ordinarj sono molto più semplici
« di quello di Strasbourg. Sarebbe ciò forse un mo-
« tivo di stimarli maggiormente? E se, invece di es-
« sersi trovato, non esser necessario di aggiungere
« che molto poco agli orologi comuni, per renderli
« così esatti, come sono ora i pendoli, si fosse trovato
« necessario di aggiungervi un gran numero di ruote
« e di molle si avrebbe forse dovuto rigettare ciò,
« come non potendo eseguirsi che per vie molto com-
« poste, e preferire a questi nuovi gli antichi meno
« giusti, perchè essi sarebbero stati più semplici?
« Egli è vero che vi son de' casi, ne' quali gli uomini
« debbono proporzionar l'opera a' mezzi di eseguirla.
« Ma ciò avviene per una ragione, che non può ap-
« plicarsi a Dio. Ciò è perchè colui che intraprende
« un' opera dee badare, se, volendola fare troppo
« bella, egli non si obbligherà ad una spesa superiore
« alle sue forze. Un architetto, a cui un principe pro-
« pone di fare la chiesa della sua capitale, ha sempre
« per iscopo di farla la più bella che può secondo le
« regole della sua arte; ma se questo principe gli di-
« chiara, che egli non ha che quattro milioni da
« spendervi, l'architetto opererebbe imprudentemente,
« se prendesse un disegno il quale non potrebbe essere
« eseguito che con dieci milioni. L'impotenza dun-
« que in cui questo principe si trova di fornire ciò
« che sarebbe necessario ad una sì grande opera, e
« non già la considerazione di operare per vie più
« semplici è la causa che obbligherebbe allora questo
« architetto di proporzionare la sua opera al mezzo
« che egli ha di eseguirla, e di non fare una chiesa

« si bella e sì magnifica come l'avrebbe egli fatta
« senza di ciò. Ora niente di simile può immaginarsi
« in Dio, poichè tutte le vie di eseguire i suoi disegni
« gli sono ugualmente facili, e *che la sua potenza*,
« come lo riconosce l'autore, *lo rende talmente pa-*
« *drone di tutte le cose, e talmente indipendente dal*
« *soccorso altrui, che basta, che egli voglia, acciò*
« *le sue volontà sieno eseguite*. Fa d'uopo dunque
« riconoscere, o che questi paragoni degli artefici della
« terra coll'Artefice infinito ed onnipotente, nulla pro-
« vano, o che essi provano al contrario di ciò che si
« pretende, che Dio non ha avuto in veduta, che di
« dare al mondo, che egli voleva creare, la perfe-
« zione che gli è piaciuta, senza avere avuto bisogno
« di consultar prima per quali vie il mondo potrebbe
« prodursi, o conservarsi (1). »

Malebranche ha trattato degli errori dell'immagi-
nazione, ed egli è stato illuso dalla sua. Egli dà degli
avvertimenti per evitare l'antropomorfismo, ed egli
vi cade quasi ad ogni passo nel suo Trattato della Na-
tura e della Grazia. Che cosa vuol dire l'espressione,
di cui egli fa uso, cioè che le cause occasionali ri-
sparmiamo a Dio delle volontà particolari? Iddio si
affatica dunque meno operando con volontà generali,
di quello che si affaticherebbe operando con volontà
particolari? Questa idea, che egli ci dà del governo
di Dio nell' universo non distrugge forse la vera idea
della provvidenza? Due condizioni sono racchiuse
nell' idea della provvidenza: Iddio dee conoscer tutto
ciò che accade: niente accader dee senza che Dio lo
voglia. Iddio non è l'autore del peccato; ma egli lo
permette, cioè vuole non impedirlo; ed egli l'ordina,

(1) Opera citata, lib. I, cap. II.

tirando il bene dal male. Tutto ciò suppone, che Dio operi con volontà particolari. Qual consolazione ne' mali può trovare l' uomo virtuoso nel sistema delle volontà generali? No; i bisogni del cuore rigettano questo sistema chimerico: essi domandano che un Dio onnipotente, libero, buono e misericordioso, abbia presenti i miei mali, che egli possa consolarmi, ascoltando le mie preghiere, e volendo particolarmente e positivamente il mio bene: essi domandano, che Dio sia il provvisore universale, in quanto che niun avvenimento particolare, il menomo che sia, sfugga dalla sua provvidenza. Iddio fa tutto con un atto semplicissimo; egli lo fa, senza distrugger l' efficacia delle cause seconde, come spiegherò più ampiamente in appresso. Egli ha cura di ciascun individuo del genere umano, come ha cura dell' intero universo. Noi non dobbiamo temere che lui; e non dobbiamo fidare che in lui. Noi dobbiamo dire col Salmista: *Il Signore è il potente protettore della mia vita; chi potrei io temere? Il Signore è per me: io nulla temerò di ciò che gli uomini potrebbero fare.* Questa è la vera idea della provvidenza richiesta da' bisogni del cuore umano.

FINE DEL VOLUME PRIMO.

INDICE

DELLE MATERIE CONTENUTE NEL VOLUME PRIMO

PARTE PRIMA

CAPITOLO I.

Dell' Uomo considerato come un agente fisico, e come un agente morale.

CAPITOLO II.

Della Volontà e del Desiderio.

CAPITOLO III.

Dell'Influenza della Volontà su l'Intelletto.

CAPITOLO IV.

De' Principj attivi della Volontà.

CAPITOLO V.

Continuazione dello stesso argomento.

CAPITOLO VI.

Di alcune Opinioni de' signori Cousin, Reid e Royer-Collard su la Volontà.

CAPITOLO VII.

Si segue ad esaminare il sistema del signor Cousin. Della Libertà di Dio.